



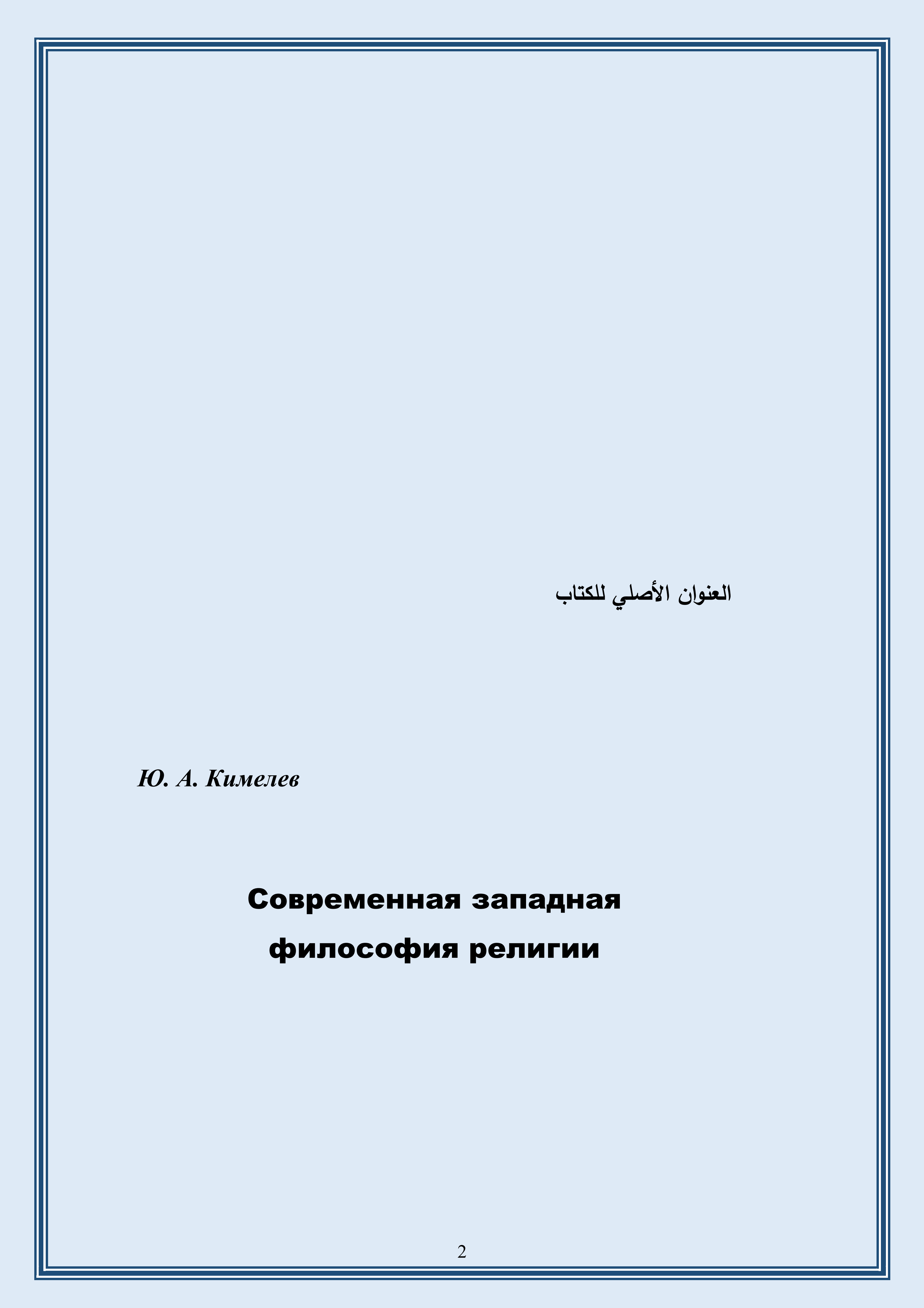
فلسفة الدين الغربية المعاصرة

تأليف

يوري أناتوليفتش كميليف

ترجمة

هيثم صعب



العنوان الأصلي للكتاب

Ю. А. Кимелев

Современная западная

философия религии

Издательство "Мысль" 1989

مقدمة

هذا العمل معدٌ لتحليل الوضع المعاصر في فلسفة الدين الغربية. وموضوع البحث فيه، في المقام الأول، النظريات الفلسفية الدينية الأكثر تأثيراً، تلك التي نشأت في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين.

تعد فلسفة الدين تقليدياً أحد أهم مجالات النشاط الفلسفي النظري. هذا إلى جانب أن بعض ضروبها تؤدي وظائف هامة في إطار المرّكب اللاهوتي للمذاهب المسيحية الغربية، وتبدي تبعاً لذلك تأثيراً كبيراً على الحياة الدينية في بلدان الغرب.

إن الدور البارز للغاية الذي تلعبه فلسفة الدين في الفلسفة المعاصرة، وكذلك في الحياة الروحية– الفكرية والحياة الأيديولوجية للدول الرأسمالية المتطورة، يشترط علينا ضرورة أن نقوم بتحليل كامل لفلسفة الدين الغربية في المرحلة الراهنة من وجودها. هذه الضرورة يمليها كذلك النقص الواضح للعيان في الكتابات الماركسية، المحلية والأجنبية، التي كان من المفترض بها أن تعنى بتحليل فلسفة الدين الغربية

كتكوين فكري– نظري يتميز بالخصوصية. وفي هذا الشأن يكفي أن ننوه بأن الموسوعات الفلسفية السوفييتية لا تحتوي على مقالات مخصصة لفلسفة الدين كظاهرة مكتملة ومحددة المعالم. لكن ما يجدر ذكره أيضاً هو أن بعض نظريات فلسفة الدين ومشكلاتها جرى بحثها في سياق أعمال العديد من الباحثين[1].

1 – فلسفة الدين كنمط خاص من التفلسف.

إن التنوع الكبير في أشكال "فلسفة الدين" ووظائفها، التاريخية والمعاصرة، يجعل من الصعب عملياً إعطاء تعريف مختصر أو حتى توصيف لهذا المفهوم.

ويمكننا النظر إلى مفهوم "فلسفة الدين" بمعنيين أحدهما واسع والآخر ضيق. ففلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي مجموعة التوجهات الفلسفية، الحالية والمحتملة، فيما يخص الدين، وجملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية على وجود الله، والتأملات الفلسفية عن طبيعته وعن علاقته بالكون والإنسان.

ثمة موقف محدد من الدين، جلياً كان أو مستتراً، تتضمنه كل منظومة فلسفية. فالفلسفة كانت على الدوام تبدي اهتماماً فائقاً بالدين، وبمشكلات أهمية الدين وفحواه، ودوره في الحياة الفردية وفي الوجود الاجتماعي. ويتخذ هذا الاهتمام للفلسفة بالدين شكل توجهات فلسفية دينية ومنظومات نظرية متنوعة.

[1] - غارادجا ف. س. التوماوية الجديدة، العقل، العلم، موسكو 1969، البروتستانتية موسكو 1971؛ غوبمن ب. ل. الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة: الإنسان والتاريخ، موسكو 1988؛ كوليسنكوف أ. س. حرية الفكر عند بيرتراند راسل، موسكو 1978؛ كوزميتسكاس ب. يو. التصورات الفلسفية للحداثة الكاثوليكية، فيلنوس 1982؛ ليسوفنكو ن. أ. فلسفة الدين في مدرسة ماربورغ الأفلاطونية الجديدة، كييف 1983؛ لونيوف غ. ك. اتحاد المثالية الفلسفية والدين المسيحي، فورونج 1975؛ نيكونوف ك. ي. الأنتروبولوجيا المسيحية المعاصرة، موسكو 1983؛ بوبوف أ. س. ورادوجين أ. أ. التصورات المسيحية المستقبلية، موسكو 1987؛ رادوجين أ. أ. الشخصانية والتجديد الكاثوليكي، فورونج 1982؛ سوخوف أ. د. الدين كظاهرة اجتماعية، موسكو 1973؛ تيبسينا أ. ن. فلسفة الدين عند كارل ياسبرز، ليننغراد 1982؛ أوغرينوفتش د. م. مقدمة في البحث النظري للدين، موسكو 1985؛ يولينا ن. س. اللاهوت والفلسفة في الفكر الديني في أمريكا، موسكو 1986.

إن ما تطمح فلسفة الدين إلى تحقيقه يتحدد في جوهره بالتطلعات العميقة للفلسفة. فالفلسفة الأوروبية تعقل نفسها كجهد معرفي كلي أو رفيع المستوى. حيث يتعين على كل واقع قائم وأي نوع من المعرفة والنشاط أن يتوافقا مع التوجه الثقافي الثابت للفلسفة، وأن يحصلا على تبرير ومصادقة من جانب العقل الفلسفي. وهذا التوجه يخضع بطبيعة الحال للتغيرات التاريخية، وتتنوع درجة إفصاحه عن نفسه.

والتناسب مع الدين هو خاصية هامة من خصائص الفلسفة. وكانت علاقة الفلسفة بالدين منذ نشأتها هي التي استوجبت هذا التناسب من البداية، ومن ثم تعايشهما الدائم من اللحظة التي تبدت فيها الفلسفة كشكل خاص من الوعي والنشاط النظري.

وبحكم الظروف المشار إليها فإن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة تعيد، بهذا الشكل أو ذاك، إنتاج الطيف الكامل من المواقف الفلسفية المعاصرة لها. لذا فإن تحليل الوضع الراهن، بوجه خاص، لفلسفة الدين الغربية، ليس تحليلاً لمكون أو جانب محدد من الفلسفة الغربية المعاصرة فحسب، بل هو أيضاً، وبدرجة ما، تحليل لهذه الفلسفة ككل.

لا ريب في أن الطابع العام لهذه المنظومة الفلسفية أو تلك يقرر ما إذا كان يُعترف بإمكانية وجود فلسفة الدين كنمط خاص من التفلسف يتمتع باستقلال نسبي، أما إن كان الاعتراف قائماً بهذه الإمكانية فإن هذا الطابع العام للمنظومة الفلسفية يحدد طابع فلسفة الدين التي يمكنها أن تنشأ على أساسه. وحتى إنكار إمكانية وجود فلسفة الدين هو، بطبيعة الحال، موقف فلسفي ديني محدد. فالموقف من الدين هو أحد المقاييس التي تحدد طبيعة أي تكوين فلسفي نظري.

ومن ثم فإن فلسفة الدين بالمعنى الواسع للكلمة، أي بوصفها موقفاً فلسفياً صريحاً أو ضمنياً من الدين، موجودة منذ زمن بعيد هو زمن الفلسفة ذاتها.

وسوف تحمل الفلسفة في المراحل الأولى من وجودها هذا الأثر من صلة النشأة مع الدين، حيث أن الكثير من موضوعاتها ومسائلها كانت من قبل مادة للقصص الأسطورية، وجزءاً من الحكمة الدينية، ومكوناً من مكونات التعبد. ولم

تستطع الفلسفة إلا أن تنفذ وظيفة الخادمة فيما يتعلق بالمسيحية عندما أصبحت المسيحية عقيدة سائدة. ولقد أخذ يتشكل فهم الفلسفة لذاتها في العصر الحديث إلى حد كبير بواسطة تحديد وتمييز حقل نشاطها عن المرّكب الفكري اللاهوتي وعن طريقة النظر العقلي السائدة آنذاك. وفي الوقت الحاضر، كما سيُظهر هذا العمل، يظل الدين بالنسبة للفلسفة الغربية ليس موضوعاً للبحث فحسب، بل أيضاً ما يطمح قسم من هذه الفلسفة أن يكونه؛ أي أن يصبح لاهوتاً فلسفياً.

أما فلسفة الدين بالمعنى الضيق للكلمة فهي تفكير فلسفي قائم بذاته وصريح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف. ففلسفة الدين بمعنى الكلمة الضيق تَمثُل إما كموضوع خاص، يكون هو الموضوع المسيطر في أحيان كثيرة، فصل خاص في المنظومات الفلسفية الكبرى، وإما كمبحث فلسفي منفرد بذاته. وإن أحدهما لا يلغي الآخر بطبيعة الحال. فالعنصر أو المكون الموافق في المنظومة الفلسفية يشكل أحد مكونات فلسفة الدين بوصفها مبحثاً فلسفياً مستقلاً.

وتعد فلسفة الدين بهذا المعنى صياغة متأخرة نسبياً من وجهة تاريخية لموضوع الاهتمام الفلسفي الأساسي بالدين، الذي تحدثنا عنه أعلاه.

إذ كانت قد ظهرت في العصور الحديثة الشروط الأساسية التي جعلت الشكل المكتمل لفلسفة الدين يبدو ممكناً، من حيث كونها نمطاً خاصاً من التفلسف، وزد على ذلك في وجهيها الأساسيين: البحث الفلسفي للدين، واللاهوت الفلسفي.

ويتعين علينا أن ننسب إلى عداد هذه الشروط الهامة انفصال الدين، الذي شرع يتضح باستمرار، عن المجالات الأخرى من نشاط الإنسان الروحي والأيديولوجي والعملي، وكذلك اكتساب الفلسفة استقلالاً فعلياً.

وكان الدين– الذي نعني به الدين المسيحي في كتابنا هذا المعد لتحليل فلسفة الدين البرجوازية الأوروبية– قد انفصل بدرجة معينة عن مجالات الحياة الأخرى في العصور الوسطى أيضاً، إلا أن بعض خصائص العصر الحديث هي التي مكنت من فهم خصوصية الدين بصورة تامة، وجعلت انفصاله ممكناً "كمعطى تجربة" له خصوصيته، ويختلف عن المعطى في تجربة المجالات الأخرى من أنشطة الحياة.

كل ذلك اقتضى، ضمن أشياء أخرى، الابتعاد مسافة عن الدين، ساعدت على صياغة الموقف منه كموضوع معرفة.

وقد مهد لتشكل هذا الموقف أيضاً ذلك الانعتاق الشهير للفلسفة، في العصور الحديثة، من سلطة المرجعيات (Authorities) الخارجية. شرع يغلب في الفلسفة ذلك الفهم الذاتي الذي تصبح الفلسفة بموجبه بحثاً مستقلاً بالكامل ويطرح نفسه شكلاً راقياً من المعرفة. وبالتوافق مع هذا الفهم الذاتي لن يستطيع أي من مجالات حياة الإنسان أو نشاطه أن يبقى خارج البحث الفلسفي، ولا يتوجب عليه ذلك أصلاً. فكل شيء يجب أن يكون معقولاً ومفكراً فيه فلسفياً، والأكثر من ذلك، يتعين عليه أن يحصل على شرعية فلسفية. والدين لم يكن ليشكل استثناء هنا. لذا على الفلسفة أن تطرح نفسها كفلسفة دين أيضاً. وفي أثناء ذلك تتطلع الفلسفة لا إلى إدراك الدين فحسب، إنما إلى منحه شرعية كذلك.

ثمة توافق عام في الأدب الفلسفي الغربي على اعتبار سبينوزا مؤسس فلسفة الدين بالمعنى المعاصر. وهذا التصور كان قد تشكل منذ زمن بعيد.

فهذا أوتو بفليدرر *(Pfleiderer O.)*، مؤرخ الفلسفة الشهير، يكتب في نهاية القرن الماضي [التاسع عشر] في عمله الواسع "تاريخ فلسفة الدين" ما يلي: "إن الشروط من أجل بحث فلسفي للدين غير متحامل عليه نجدها لأول مرة، وعلى وجه الإجمال، عند بينيديكت سبينوزا... لذا فمنه نبدأ المرحلة الأولى من تاريخ فلسفة الدين، التي ينبغي أن نسميها تبعاً لموقف الفكر النقدي من الدين الوضعي مرحلة فلسفة الدين النقدية"[1].

هذا الموقف النقدي من الدين، الذي يتخذ لنفسه مسافة منه، والذي يعد شرطاً هاماً للبحث الفلسفي في الدين، لقي تجسيده لا في أعمال سبينوزا فقط، بل في مواقفه الاجتماعية أيضاً. "فسبينوزا، كما هو معروف، أول شخص يستحق الاهتمام كان قد

[1] - Pfleiderer O. Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin, 1893. S. 30.

رفض التبعية لأي دين بعينه"، يعلن ذلك عمانويل هيرش *(Hirsch Em.)* في عمله الكبير "تاريخ اللاهوت الإنجيلي الجديد"[1].

وبالفعل، فكتابات سبينوزا جسدت مبدأ جديداً في الموقف من الدين القدسي[*]. وقد تلخص الأمر الأساسي هنا في أن سبينوزا قارب الدين كنتاج بشري. وبحسب سبينوزا، يمكننا في نهاية المطاف أن نخضع الدين القدسي للتطهير والتصحيح في ضوء الحقيقة الفلسفية.

لا ريب في أن أهمية خاصة في تكوين الاتجاه الفلسفي النقدي من الدين تعود إلى ذلك العصر "حين تهالكت الأفكار المسيحية في القرن الثامن عشر تحت صدمة الأفكار التنويرية..."[2]. عندئذ أخذ يتشكل أيضاً الاتجاه العلمي في بحث الدين.

وبرأي جيمس كولينز *(Collins J.)*، يمكننا أن نبرز القرن– الممتد تقريباً من عام 1730 حتى عام 1830– على أنه مرحلة تشكل "النظرات البرجوازية الكلاسيكية" حيال الدين. وتمتد هذه المرحلة من التأملات الباكرة لهيوم في مشكلات الدين، وحتى محاضرات هيغل الأخيرة في فلسفة الدين. تتوسط المكان بينهما، بحسب الترتيب الزمني وبحسب الموضوع، فلسفة الدين عند كانط. هؤلاء الفلاسفة بالذات هم من وضع الأسس الكلاسيكية للنظريات الفلسفية المعاصرة حول الدين. "إن فهم تصوراتهم عن الدين– يكتب كولينز– يعني الإمساك بتلك اللمحات الجوهرية التي تكتسب المحاولات السابقة بالمقارنة معها توجهاً ما، أما النظريات اللاحقة فتحصل على قاعدة فلسفية. فعند أولئك تصل فلسفة الدين إلى سن الرشد، وتحصل على مكان لها بين أقسام الفلسفة الأساسية"[3].

---

[1] - Hirsch Em. Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Bd. 1. Gutersloh, 1975. S. 175.

[*] - نسبة إلى الكتاب المقدس الذي يضم نصوص العهد القديم (التوراة) ونصوص العهد الجديد (الإنجيل)، والتعبير "قدسي" يستخدمه المؤلف دائماً للإحالة على الديانتين اليهودية والمسيحية من خلال كتابهما الموحد، أي الكتاب المقدس- المترجم.

[2] - ماركس ك.، إنجلس ف. المؤلفات، مج 4، ص 445.

[3] - Collins J. The Emergence of Philosophy Religion. New Haven; L., 1967. P. 8

2- الخصائص المميزة لفلسفة الدين الغربية المعاصرة.

بوسعنا أن نحدد الخصائص المميزة لفلسفة الدين الغربية في أي مرحلة من مراحل وجودها بواسطة، أولاً، تحليل الوضع الديني القائم؛ ثانياً، تحديد موضوعها، ومناهجها، وأهدافها؛ ثالثاً، تعيين علاقتها بالمجالات الأخرى من المعرفة الفلسفية، وأيضاً من خلال المقابلة ورسم الحدود مع لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، وفي مئة السنة الأخيرة، من خلال رسم الحدود مع العلوم المنفردة التي تبحث في الدين.

لا يتحدد التطور التاريخي لفلسفة الدين بالتطور التاريخي للفلسفة فقط، بل بتطور الدين كذلك. فالتدين القديم كان واحداً من مجموعة عوامل هامة أوجبت ظهور الفلسفة القديمة وعينت طبيعتها. كما أن الطابع الخاص بالمسيحية، وكذلك تحولاتها التاريخية، كان قد أظهر تأثيراً لا يستهان به على تطور الفلسفة الأوروبية، بل إن تأثيره في حالات كثيرة كان محدداً لتطورها.

عندما نتحدث عن وضع الدين في الغرب ينبغي أن نشير وعلى نحو خاص إلى أن التصورات العامة عن حاضر الدين ومستقبله تشكل خلفية، سواء كانت واضحة أو غائمة، لجميع النظريات والأفكار الفلسفية الدينية. وكقاعدة عامة، فإن التأملات حول الوظائف الثقافية للدين وتحولاته التاريخية في الغرب، والمقارنة مع تقاليد ثقافية دينية أخرى... تتشابك مع النسيج المفهومي للمنظومات الفلسفية الدينية.

وفي تأملات الفلاسفة فيما يتعلق بالحالة الراهنة للدين في الغرب بوسعنا أن نؤكد توافقهم في أمرين اثنين. يتلخص الأول في الإشارة إلى الوضع المأزوم للدين. وينحصر التوافق الثاني في الاعتراف بالأهمية المبدئية، فيما يخص الحالة الدينية الراهنة، للتعددية الفكرية الشاملة في الحياة الأيديولوجية والروحية لبلدان الغرب، والاعتراف أيضاً بالتأثير الهائل للتعددية الدينية على الصعيد العالمي.

إن الاعتراف بأزمة الدين في الغرب هو مقدمة عامة ثابتة لفلسفة الدين الغربية المعاصرة بأسرها. وقد يكون من المناسب أن نشدد على أهمية الأمر الآتي:

حين يتحدث فلاسفة الغرب عن أزمة الدين، فإنهم لا يعنون بذلك ما يسمى بأزمة الحياة الكنسية، التي تفصح عن نفسها في انخفاض عدد زوار الكنائس، وضعف الحمية الدينية، وهمود الشعور الديني.. وغيرها. فأزمة الدين في نطاق فلسفة الدين الغربية المعاصرة يتحدد موضوعها في سياق المناظرات عن الرصانة العقلية للبنيان العقائدي الديني. وبصورة ملموسة فإن الحديث يجري هنا على معقولية، وإثبات، وعقلانية، ويقينية العقائد أو المنظومات الدينية في اللاهوت المعاصر للمذاهب المسيحية الغربية.

لذا، فالإقرار بأزمة الدين يمكنه أن يقترن بالإشارة إلى علامات "البعث الديني"، إلى "عودة الدين".. وما إلى ذلك. ومن النماذج المعبرة بدرجة كافية في هذا الصدد وجهة نظر بيتر كزلوفسكي الذي يربط أزمة الدين التقليدي، من حيث الأساس، بأزمة الفكر المسيحي[1]. إذ يشير كزلوفسكي إلى أن "الأشكال المختلفة من الروحانية" اليوم . "الكنسية"، و"العرفانية– الباطنية"، و"الصوفية"، و"الغربية"، و"الشرقية" . تستدعي من جديد اهتماماً كبيراً. إلا أن "الروحانية الجديدة" والبحث عن الحكمة الدينية كثيراً ما يقودان إلى الظلامية. و"خطر الظلامية" يرتبط، برأي كزلوفسكي، بواقعة أن الفكر اللاهوتي للمذاهب المسيحية يعيش اليوم في أزمة، ولم يستطع بعد أن يقدم الجواب الجدير بما يميز هذه المذاهب من "عقلانية فوق طبيعية".

ليس الطابع الخاص لفلسفة الدين، التي تتخذ من المضمون الفكري للدين موضوعاً أساسياً للبحث، هو الذي يستوجب ارتباط أزمة الدين بأزمة مكونه الفكري، بل إن الظواهر المأزومة في هذا المضمون بالذات هي السبب الأساسي لأزمة الدين وسط الأفراد المتعلمين في الغرب.

ففلسفة الدين المعاصرة تناقش في الغالب وضع "الإنسان المتعلم" الذي يعيش في ظروف "الحضارة الصناعية والعلمية" المعاصرة. إنها تبحث، من حيث الجوهر،

---

[1] - Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien. Tübingen, 1985. S. 1-5.

مشكلات ما إذا كان الانتماء لدين ما، وقبل كل شيء الانتماء لمنظومة من العقائد التأليهية*، يعد اختياراً معقولاً، ومثبتاً، وعقلانياً بالنسبة لهذا الشخص.

وعلى سبيل المثال، يشير تيرنس بنلهام *(Penelham T.)* صراحة إلى أنه في تحليله للمعتقدات يقتصر على "آراء نصير التأليه اليهودي- المسيحي المتأنق"؛ أي المؤمن الذي "يعترف بمنجزات العلم، ولا ينوي أن يخالفها في معتقداته الدينية، إنه على استعداد للقبول بنتائج الدراسة العلمية للكتاب المقدس، ولن يقبل بمعتقدات تبدو عند دراستها أنها متناقضة بذاتها أو مشوشة"[1].

إن إقرار الأزمة بالمعنى المشار إليه يوجب السعي- كما يقول بنلهام في كتاب آخر له- إلى "إزالة الالتباس الحاصل في وضعنا الديني"[2].

ويعلن بول فان بورين *(Van Buren P. M.)* أيضاً أن موضوع تحليله الفلسفي هو "دين المسيحيين المتعلمين في الغرب في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين"[3]. و"التعلم" يفترض أن "المسيحيين المتعلمين" يحوزون معرفة لا بأس بها بتاريخ ثقافتهم، وفي المقام الأول، معرفتهم بتلك التغيرات التي تعرضت لها هذه الثقافة في القرن الأخير. هؤلاء الناس لديهم معرفة بالتراث المسيحي كذلك، ومن هذا التراث، من لغته، وصوره، وأدبه، وعباداته، وغير ذلك من ضروب نشاط الكنائس المسيحية، يستمدون آراء كثيرة تخص حياتهم وحياة المجتمع.

ويكتب فان بورين عن أن المسيحيين المتعلمين في الوقت الحاضر "يدركون الطابع المربك بعض الشيء للتفكير الديني، ويدركون الصعوبات المربكة التي أفضت بمتعلمين كثر إلى رفض المسيحية كشيء لاعقلاني"[4].

---

* - التأليه (Theism) أو مذهب المؤلهة هو المذهب الذي يسلم بوجود شخصي لإله خالق للعالم ومفارق له، وهو يسيّر العالم بحسب إرادته- المترجم.

1 - Penelham T. Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion. N. Y., 1971. P. 199.

2 - Penelham T. God and Scepticism: A Study in the Scepticism and Fideism. Dordrecht, 1983. P. 169.

3 - Van Buren P. M. The Edges of Language: An Essay in the Logic of a Religion. N. Y., 1972. P. 1.

4 - Ibid. P. 2.

إن طرح أزمة الدين كأزمة معتقدات، أزمة بعض المبادئ الدينية الميتافيزيقية الأساسية، يعلل في فلسفة الدين بأن مبادئ التأليه الميتافيزيقي هذه كانت تشكل على الدوام جوهر أو أساس التدين في الغرب.

من العوامل الهامة التي تحدد وضع الدين في الغرب حالة التعددية الفكرية، وهذا يشتمل على التعددية الدينية. ويتوافق في ذلك جميع فلاسفة الدين عملياً. فالتنوع الذي يتسم بالتغير والتحول للتقاليد والأيديولوجيات* والنظريات والأفكار ووجهات النظر وبرامج النشاط، يميز في الوقت الحاضر جميع مساقات الدين الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية.

إن السياق الفكري الثقافي العام الذي يوجد فيه الدين غني أكثر من أي وقت مضى ببدائل عَلمانية** عديدة ومتنوعة. فقبل أي شيء ينبغي أن نشير إلى هيبة العلم التي لم تتضعضع، وهذا لا ينسحب على المعرفة العلمية الطبيعية فقط، بل على المعرفة العلمية الاجتماعية والإنسانية. والعلم يشتغل ويتطور على أساس غير ديني. وتقف المعرفة العلمية المعاصرة بوصفها معرفة إجمالية عن الوجود، لا تحتاج من حيث المبدأ إلى أي أسس غير علمية أو تفسيرات بعيدة عن العلم. وبطبيعة الحال، لا تكشف المعرفة العلمية عن وحدة منظومية ما، وبالأخص عن وحدة مكتملة. وبجميع الأحوال فالعلم بصفة عامة لا يبحث عن المنظومية والاكتمال في ميدان الأفكار والمبادئ الدينية. وبكلام آخر، إن المعرفة العلمية تتبدى بجملتها كمعرفة عَلمانية (دنيوية).

والسياق الفكري الثقافي العام الذي يوجد فيه الدين يتضمن كذلك بدائل عن الدين متنوعة بما فيه الكفاية، عَلمانية، عملية وذات معنى في الحياة. ونقصد

---

* - إن مصطلح "أيديولوجيا" الذي يستخدمه المؤلف على صفحات الكتاب لا يعني الأيديولوجيا بمعناها السياسي الحزبي الذي اقترن بالأحزاب والتيارات السياسية، والذي ربما تكون الأحزاب قد أساءت إليه وأفسدته في ممارساتها العملية، إنما الأيديولوجيا هنا بمعناها الأصلي بما هي علم الأفكار، فهي بذلك أقرب إلى مفهوم "الفكر"- المترجم.

** - يستخدم المؤلف التعبير عَلمانية وعَلماني (secular) بما يحيل على العالم أو الدنيا، فهو عَلمانية (أو دنيوية) بمقابل ديني، والفكر العلماني بهذا المعنى هو بخلاف الفكر الديني أو اللاهوتي أو الكهنوتي، فالمعنى إذاً مأخوذ من ثنائية دنيا ودين- المترجم.

بالدرجة الأولى المذاهب الأيديولوجية الرسمية، والأيديولوجيات الجماعية التي تتبنى بعيداً عن الارتباط بالدين.

ويمتلك وضع التعددية الدينية على الصعيد العالمي أهمية خاصة بالنسبة للمذاهب المسيحية الغربية. فهذا الوضع يتصف في المقام الأول بعملية تصادم الثقافات المختلفة كنتيجة لتعاظم تدويل (Internationalization) جميع مجالات الحياة الاجتماعية والروحية– الأيديولوجية. وبالمعنى الفكري تجسد التعددية الدينية الصراع بين دعاة امتلاك الحقيقة الدينية المختلفين.

أما النتيجة الأقرب لهذه التعددية الدينية فتتمثل في تعاظم النزعة النسبية في الحياة الدينية في الغرب. "فلقاء أديان العالم– ينوه يان بربور *(Barbour J.)*– أدى إلى حلول النسبية الكاملة محل الدعاوى الاستثنائية لكل إرث بعينه. إن ثقة المجتمعات الكاثوليكية في شرعية الهيبة الكنسية وقناعة الأصولية البروتستانتية الجديدة فيما يتعلق بالطابع الاستثنائي للوحي أضعفهما وعي التعددية الدينية. وشرع التنوع في الطقوس والمعتقدات الدينية يُدرك بوصفه تأكيداً للنسبية الثقافية والتاريخية"[1].

لم تعد التعددية الدينية في الوقت الحاضر تمثل مجرد تعايش غير قابل للاختراق المتبادل لموروثات دينية ثقافية مختلفة في فضاء تاريخي واحد. فالتعددية الدينية اليوم هي حالة التعايش بين موروثات دينية مختلفة في أي حيز من الفضاء التاريخي. وبعبارة أخرى، يلاحظ نوع من الحراك العالمي الحر للتصورات والأفكار الدينية، وتبعاً لذلك يتشكل وضع يصبح فيه كل فرد حراً بدرجة كافية في "خياره الديني".

وبالنسبة لفلسفة الدين لا يبدو وضع التعددية الدينية شيئاً ما جديداً، زد على ذلك أن التعرف على هذا الوضع كان قد شكل في حينه باعثاً هاماً على صياغة

---

[1] - Barbour J. Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. N. Y., 1974. P. 2.

توجهات جديدة للبحث في إطار هذه الفلسفة، ومن ثم في علوم الدين*. وفي العقود الأخيرة لم يكن ظهور أشكال جديدة من الحياة الدينية وتقاليد دينية جديدة هو الذي استوجب اهتمامَ فلسفة الدين الكبير بمشكلات التعددية الدينية، بقدر ما استوجبه إدراك حاد وواضح لكثرة مظاهر التدين.

وهكذا، فإن أزمة المرّكب الفكري للدين، ووجود الدين ضمن سياق أيديولوجي متعدد، وكذلك في ظروف المناخ الديني العالمي، هي المحددات الأساسية لحالة المذاهب المسيحية الغربية في تصور فلاسفة الدين المعاصرين. ومع هذه المذاهب المسيحية بالذات، ومع لاهوتها تتناسب بهذا الشكل أو ذاك فلسفة الدين.

*		*		*

تعد فلسفة الدين فرعاً معرفياً أكاديمياً رصيناً وراسخاً بصورة وطيدة في الفلسفة الغربية. ومع ذلك ثمة وجهة نظر شائعة على نطاق واسع بين الفلاسفة مفادها أن فلسفة الدين المعاصرة لا تمثل تكويناً واحداً. وتجدر الإشارة هنا إلى انعدام التوافق حول موضوعها ومناهجها، وإلى غياب النتائج المعترف بها من قبل الجميع. ويلاحظ ريتشارد شيفلر، ولعله الباحث الوحيد الذي قدم في العقود الأخيرة بحثاً استطلاعياً لوضع فلسفة الدين الغربية، أن: "فلسفة الدين اليوم كحقل واحد من الموضوعات، والأسئلة، والمناهج، والنتائج ليست موجودة. من المحتمل أن هذه الوحدة كانت في زمن ما، ومن المحتمل أنها ستكون في وقت لاحق. أما اليوم فأمامنا كثرة مربكة من صيغ الأسئلة، ومحاولات الإجابة، والمناهج"[1].

---

* - إن تعبير "علوم الدين" الذي يستخدمه المؤلف على مدار البحث لا يوازي نظيره الإسلامي الذي يعني علوم الفقه والتفسير وأصول الدين وغيرها، إنما يحيل على العلوم الإنسانية التي تجعل من العقائد الدينية موضوع بحث لها كالتاريخ والأنتروبولوجيا والفينومينولوجيا والتأويل وغيرها، وسوف يتحدث عنها المؤلف بالتفصيل في الفصل السادس. والتعبير في أصله الروسي يعني في ترجمته الحرفية الفروع المعرفية التي تبحث في الدين، وقد فضلنا تعبير "علوم الدين" للاختصار، وجرياً على استخدامات مثل علوم الطبيعة وعلوم الحياة وغيرها- المترجم.

[1] - Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1983. S. 14.

وبصفة عامة، يفضل فلاسفة الدين إلى الإشارة إلى ما لا تمثله فلسفة الدين على أن يقدموا توصيفاً دقيقاً لحقل موضوعها أو منهجياتها. وتتفاقم المصاعب من موقع أن تحديد موضوع فلسفة الدين يجب أن يشتمل، بصورة ضمنية على الأقل، على تحديد الطابع المميز للتفلسف الخالص. فمن المعلوم أن طبيعة المعرفة والنشاط الفلسفيين هي موضوع دائم للمناقشات واختلاف الرأي بين الفلاسفة.

وبصورة مشابهة، يمثل تحديد "الدين" موضوعاً لفلسفة الدين صعوبة بالغة. ففي الآونة الراهنة ثمة مجموعة لا يمكن حصرها عملياً من الظواهر التي تصنف على أنها "دينية" في المباحث المختصة بالدين. إن كمَّ هذه الظواهر وتنوعها يجعلان من العسير جداً صياغة مجرد تعريف إجرائي للدين لا في فلسفة الدين فحسب، إنما في العلوم المختصة بالدين أيضاً.

غير أن فلسفة الدين، وبصرف النظر عن غياب الإجماع في فهم طبيعتها ووظائفها، تتمتع موضوعياً بمجال بحث معين، وتتحقق بأشكال يعاد إنتاجها باستمرار، ولها تمايزات ثابتة كفاية عن المجالات الأخرى من المعرفة الفلسفية، وعن لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، وعن علوم الدين. كل ذلك يحيل على الخصائص الموضوعية لنمط تفلسفها المميز الذي يُظهر التنوع في أشكال تحققها التاريخية.

وبصفة عامة، لا تسلم الأعمال الفلسفية الدينية المعاصرة بارتباطها بموضوع ما مشترك مع فلسفة الدين. إنما تشير فقط إلى موضوع وهدف هذا العمل. وهذه الطريقة تجعل من الصعب كثيراً تحديد مكان هذه المنظومة أو تلك في السياق العام لفلسفة الدين من حيث هي ميدان من ميادين الفلسفة يتمتع باستقلال نسبي.

وبغض النظر عن هذا الأمر، يتميز حقل الموضوع العام لفلسفة الدين عموماً، والمعاصرة منها على نحو خاص، بدرجة كافية من التحديد. إذ يشكل بحث التأليهية وتعقلها في جميع جوانبها المختلفة، وكذلك إثبات التأليهية التقليدية، "الكلاسيكية"، أو بناء بدائل فلسفية للتأليهية "الكلاسيكية"، الموضوع العام للغالبية العظمى من ضروب فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

إن مبادئ التأليه، التي اصطفيناها كموضوع للتحليل، تعتبر نتيجة صريحة لعمل الفكر اللاهوتي والفلسفي الممتد عبر قرون، وخلاصة الحكمة الدينية في الغرب.

ويفهم فلاسفة الدين المعاصرون تحت حد التأليهية (Theism)، كقاعدة عامة، مجموعة محددة من التصديقات الدينية الميتافيزيقية التي تشكل، بحسب هؤلاء الفلاسفة، أساس أو جوهر الأديان التأليهية. ونواة المبادئ المشار إليها هي تلك التي تجعل من التصورات عن الله موضوعاً لها. يُدرك الله هنا كحقيقة شخصية لانهائية، خالدة، غير مخلوقة، كاملة. فالله خلق كل ما هو موجود خارج ذاته، وهو مفارق للوجود بأسره، لكنه يحافظ على حضور فعّال في الكون.

إن أياً من مبادئ التأليه، مما تبحث فيه فلسفة الدين المعاصرة أو تعمل على إثباته، هو في حقيقته تصديق لاهوتي. ويبرر الفلاسفة تركيز الاهتمام على هذه التصديقات بالتذرع بأن مبادئ التأليه في حياة أشياع الديانات التأليهية لا تبرز بوصفها أفكاراً ميتافيزيقية مجردة، بل بمنزلتها معتقدات حية توجه دينياً الفكر والشعور والسلوك، مثل: الطقس، والصلاة، والممارسة المؤسساتية...

ويدرك ممثلو فلسفة الدين في أثناء ذلك أن مبادئ التأليه هذه لا تستنفد كل غنى وتنوع ديانات التأليه الأساسية، وفي المقام الأول لا تستنفد التصورات عن الله الحي، الملازمة لهذه الأديان. ومن الواضح على نحو خاص أن مبادئ التأليه لا تعكس على أكمل وجه الخصوصية الفريدة للفهم المسيحي لطبيعة الوجود الإلهي الفعلي.

ومع ذلك فمبادئ التأليه الأساسية هي ما يشكل حقل الموضوع لمعظم ضروب فلسفة الدين. ولعل مرد ذلك، بالدرجة الأولى، إلى أن البحث أو الإثبات أو حتى أي بناء للتأليهية، جميعها تتوافق مع الطابع الخاص للتفلسف. فالدين يتبدى من خلال مكونه الفكري الذي باستطاعته أن يصبح موضوعاً للتأمل الفلسفي. ولا بأس من أن نتذكر في هذا الصدد أن مفهوم "التأليه" نفسه له منشأ فلسفي.

تولي فلسفة الدين المعاصرة اهتماماً ضئيل الشأن بالتفكير المنهجي. وتبعاً لذلك تبدو الأعمال المعدة خصيصاً لقضايا المنهج قليلة جداً. مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأعمال تتصل بالفهم المنهجي لميادين منفردة فحسب من النشاط الفلسفي الديني.

ولعل المشكلة المنهجية الوحيدة، التي تنتسب إلى حقل العمل الفلسفي الديني الخالص، هي مشكلة صلاحية الفلسفة للخوض في المسائل الدينية.

وتؤكد فلسفة الدين بجميع أنواعها صلاحية الفلسفة للخوض في شؤون الدين. وتبرز هذه الصلاحية بمظهرين أساسيين يتوافقان مع شكلي فلسفة الدين الأصليين: البحث الفلسفي في الدين، واللاهوت الفلسفي. في الحالة الأولى يُعترف بالصلاحية المعرفية للفلسفة في الموقف من الدين، أما في الثانية فيُعلَن أن بوسع الفلسفة أن تؤدي وظائف محددة من طبيعة وضعية تأويلية*، ودينية عملية، ولا يخفى أن الحديث هنا يدور في المقام الأول حول مذاهب فلسفية عن الله.

وفي حقيقة الأمر، يقوم الأساس المنهجي لفلسفة الدين في وظيفتها البحثية على التصور بأن أي موقف للإنسان من الواقع، ويشمل ذلك موقفه الديني، يمكنه أن يصبح موضوعاً للتقصي والفهم الفلسفيين.

والمشكلة المنهجية المتعلقة بصلاحية الفلسفة للخوض في المسائل الدينية لا تظهر عملياً إلا فيما يتصل بإمكانية استخدام الفلسفة داخل الدين؛ أي لأهداف تأويلية وعملية على صعيد الدين. إذ يطمح اللاهوت الفلسفي لأن يكون تجسيداً لقدرات العقل الفلسفي الوضعية التأويلية والدينية العملية، وطبقاً لذلك أن يُظهر، جزئياً على الأقل، عقلانية الدين أو قابليته للتعقل.

---

* - التأويلية (Herméneutique) وبلفظها المعرب هيرمينوطيقا، هي فلسفة أو فن التأويل، تهتم بالكشف عن المعنى العميق أو الدلالة المتوارية في النص، وسيأتي الحديث مفصلاً عنها في الفصل السادس من هذا الكتاب– المترجم.

هذا المطمح تعارضه أعمال فلسفية، وبطبيعة الحال، لاهوتية تؤكد عدم التوافق المبدئي بين هذا أو ذاك من ضروب الفلسفة وبين الدين، وتبعاً لذلك بين الفلسفة واللاهوت؛ أي إنها تؤكد عدم صلاحية الفلسفة من حيث المبدأ للخوض في شؤون الدين.

والحجة التي تطرح في البرهان على هذه القضية لا تحمل بذاتها أي شيء جديد عملياً، بل تعيد إنتاج المناظرات التقليدية من النوع الإيماني* بصورة أساسية.

والمناظرات المنهجية التي تؤكد إمكانية وحتى ضرورة اللاهوت الفلسفي، هي أيضاً لا تنطوي على جديد. إنها بوجه عام لا تخرج عن حدود المبدأ التقليدي القائل "بالإيمان الذي ينشد التعقل"**.

حتى المحاولات الراديكالية لبناء نظرية فلسفية لاهوتية عن الله، بعيداً عن المذاهب الدينية، لا تؤسس بذاتها منهجاً مفصلاً. بل تستعيض عن ذلك بالإشارة إلى تقادم واستنفاد وعدم تجانس... المنظومات الفلسفية واللاهوتية ذات الصبغة المذهبية الدينية التقليدية.

* * *

إن تحليل فلسفة الدين ينبغي أن يتضمن توصيف علاقاتها بميادين الفلسفة الأخرى، وبلاهوت المذاهب المسيحية، وكذلك بمجموعة المباحث المختصة بالدين.

فلقد جرى التقليد أن تحدد فلسفة الدين علاقاتها بالميادين الأخرى من المعرفة الفلسفية. وما كان يستوجب ذلك بصورة رئيسة هو أنها غالباً ما تبدت على أنها جزء أو جانب من البناء الفلسفي لهذا الفيلسوف أو ذاك. لقد بات من المفهوم أن فلسفة

---

* - الإيمانية (Fideism) أو مذهب الإيمان، هو المذهب الذي يقدم النقل على العقل، ويبني الاعتقاد في الدين على الإيمان، لا على الدليل والبرهان – المترجم.

** - هذه العبارة للقديس أنسلم ولقد كانت العنوان الأصلي لكتابه "الموعظة" الذي قدم فيه دلائله على وجود الله– المترجم.

الـدين عنـد سـبينوزا، وهيـوم، وكـانط، وهيغـل، وفـون هارتمـان، ولوتسـه، وكـوهين، ونـاتروب وغيـرهم، كانـت قـد اكتسـبت ملامحهـا عـن طريـق التناسـب والتـرابط مـع المكونات الأخرى في الأنظمة الفلسفية لهؤلاء المفكرين.

غير أن صلات فلسفة الدين المعاصرة بمجالات المعرفة الفلسفية الأخرى لا تخضع لتفكير صريح. إنما يقتصر الأمر على هذه أو تلك من التسميات، التي يبدو أنها تفصح عن نفسها بنفسها، من نمط "فلسفة الدين التحليلية"، "التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينية" وما شابه ذلك. هذه التسميات تقرن بالفعل الإنشاءات أو الأبحاث الفلسفية الدينية بمواقف فلسفية محددة. إلا أنها لا تقدر أن تعيض عن الوصف المفصل لعلاقة فلسفة الدين بتلك المذاهب أو المواقف التي تعد هذه الفلسفة ضرباً من ضروبها أو جانباً تطبيقياً لها.

متـى مـا تحدثنا عن منظومـات فلسفية دينيـة تطمـح إلـى الاسـتقلال التـام أو الأصـالة، فسـوف تتعـاظم الحاجـة علـى نحـو خـاص إلـى تحديـد صـلاتها بميـادين المعرفـة الفلسـفية الأخـرى، ولاسـيما أنـه بوسـعنا، فـي هـذه الحالـة الأخيـرة، أن نثبـت حضـور صـلات، جليـة كانـت أم خفيـة، بين فلسـفة الدين وأقسـام أخـرى من الفلسـفة الغربية المعاصرة.

إن غياب التفكير المشار إليه أعلاه تفسره، من وجهة نظرنا، بعض خصـائص الوضـع الفلسفي الراهن. فمن الصـعوبة بمكـان اليوم الحديث عن أن الفلسفة تشكل وحدة منظوميـة يمكنهـا أن تعَيّن طبيعـة الصـلة بين مكوناتهـا. كمـا أنـه من العسير كذلك تبين الإشكالية الرئيسة، التي يمكن بالمقارنة معها أن نقيم صلات غير مباشرة بين مختلف المباحث الفلسفية المستقلة.

تشكل صلات فلسفة الدين بلاهوت المذاهب المسيحية الغربية جانباً هو الأهم من محتوى جميع ضروب فلسفة الدين تقريباً. ومرد ذلك إلـى أن العقائد الدينية، التي هـي موضـوع الاستقصـاء الأساسـي فـي البحـث الفلسـفي الـديني، لا يعـدو كونهـا تصديقات لاهوتية في حقيقتها، وأما اللاهوت الفلسفي فيكشف، بحسب تعريفه، عن صـلات مختلفـة بـين الفلسـفة واللاهـوت. ويتجلـى الـدين فـي فلسـفة الـدين بشكله

اللاهوتي غالباً، لذا فإن فلسفة الدين الغربية بصورتها الخالصة، ومهما تعددت أنواعها، تعتبر شكلاً من أشكال العلاقة بين الفلسفة واللاهوت.

وعلى مدى قرون عديدة لم تحمل الفلسفة إلى اللاهوت خطاباً عقلانياً متبصراً فحسب، بل كانت المرجعية الوحيدة التي أصبح الدين في إطارها، بدرجة ما، موضوعاً للبحث والتقصي. وكان على فلسفة الدين في القرون الأخيرة، في وظيفتها الاستقصائية للدين، أن تتواصل مع مجموعة كاملة من علوم الدين. أما الخاصية الأبرز في وضع فلسفة الدين المعاصرة فهي ضعف الصلات بين فلسفة الدين وهذه العلوم.

3- الأشكال الأساسية من فلسفة الدين.

تكشف فلسفة الدين في وجودها التاريخي عن مجموعة من الأشكال الثابتة. وكما يبدو لنا فإن فلسفة الدين تبرز دائماً إما كبحث فلسفي للدين، وإما كلاهوت فلسفي. وهذان الشكلان في المنظومات الفلسفية الدينية الملموسة يمكنهما أن يشكلا تمازجاً ما، لكن حتى في هذه الحالة فإن واحداً منهما، من الوجهة العملية، يغلب على الدوام بتوجهاته. وتبعاً لذلك فإننا نقبل جزئياً فقط وجهة نظر د. م. أوغرينوفتش الذي قام بتحليل فلسفة الدين الغربية من منطلق المشكلات الفلسفية لدراسة الدين[1].

في العقود الأخيرة لم يظهر في المؤلفات الغربية، بقدر ما نعلم، سوى عملين كبيرين، قاما باقتراح تصنيف للأشكال الأساسية من فلسفة الدين. ففي كتابه "فلسفة الدين: مقاربات تاريخية"[2] يبين موريس تشارلزوورث *(Charlesworth M. J.)* أربعة مواقف أساسية في فلسفة الدين: "الفلسفة كدين"؛ و"الفلسفة كخادمة للاهوت"؛ و"الفلسفة التي تخلي مكانها للإيمان"؛ و"الفلسفة وتحليل لغة الدين".

---

[1] - انظر : أوغرينوفتش د. م. المدخل في البحث الديني، موسكو 1985.

[2] - Charlesworth M. J. Philosophy of Religion: The Historic Approaches. Macmillan, 1972.

أما ريتشارد شيفلر (Schaeffler R.) فيفرّع النماذج الأساسية من فلسفة الدين على النحو الآتي: "فلسفة الدين بوصفها نقداً للوعي ما قبل العقلاني"؛ "فلسفة الدين كتحول للدين إلى فلسفة"؛ "فلسفة الدين على قاعدة اللاهوت الفلسفي"؛ "فينومينولوجيا الدين"؛ "فلسفة الدين عقب المنعطف الألسني"، أي تحليل لغة الدين.

من السهولة بمكان أن نلاحظ تشابهاً محدداً، زد على كونه جوهرياً، بين تصنيفي تشارلزوورث وشيفلر. ومن المحتمل أن يكون تصنيف شيفلر قد استند إلى التصنيف الذي اقترحه تشارلزوورث، مادام عمله قد ظهر بعد عقد من ظهور كتاب تشارلزوورث. غير أن شيفلر لا يأتي على ذكر تشارلزوورث، وكتاب هذا الأخير لا يُذكر في قائمة الكتب التي يوصي بقراءتها، فمن غير المستبعد إذن أن يكون ما بينهما من تشابه مجرد تطابق في النتائج.

في الأعمال الغربية المعاصرة تندر جداً محاولات تنميط (Typology) العلاقات بين الفلسفة والدين. ومرد ذلك في المقام الأول إلى أنه لا تظهر في الوقت الحاضر أعمال، إلا فيما ندر، تقوم بتحليل عام للوضع الراهن في فلسفة الدين. ففي هذه الأعمال بالذات يجب أن يقدم مثل هذا التنميط.

وفي تلك الحالات التي تبذل فيها جهود ما لتنميط العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن النتائج لا تضاهي ما فعله كل من تشارلزوورث وشيفلر. فهذا ديفيد بايلن (Pailin D. A.) يكتفي بإعادة إنتاج تصنيف تشارلزوورث مضيفاً إليه شكلاً خامساً من فلسفة الدين: "الفلسفة كدراسة للنظر العقلي المستخدم في الفكر الديني"[1].

عندما يجري تمييز "البحث الفلسفي للدين" و"اللاهوت الفلسفي" بوصفهما الشكلين الأساسيين لفلسفة الدين، فإن مبادئ التنميط عند تشارلزوورث وشيفلر تبقى هي نفسها في الجوهر. وفي الوقت عينه يسمح التنميط الذي نتبناه بإبراز قدرات البحث التي تتمتع بها فلسفة الدين بدرجة عالية من الوضوح.

---

[1]- Pailin D. A. Groundwork of Philosophy of Religion. L., 1986. P. 24.

يشير كل من تشارلزوورث وشيفلر إلى بعض أشكال فلسفة الدين التي تفترض توجهاً محدداً للبحث، وهي: "نقد الدين كوعي ما قبل عقلاني"، و"فينومينولوجيا الدين"، " وفلسفة الدين كتحليل للغة الدين". غير أن سرد هذه الأشكال يشهد بوضوح على عدم المراعاة الكافية لغنى طرائق البحث الفلسفية للدين.

فالشكل الأول من بين هذه المذكورة لا يعد في الوقت الحاضر اتجاهاً فلسفياً دينياً "فاعلاً". ولا تعد "فينومينولوجيا الدين" بنظر معظم فلاسفة الغرب المعاصرين ضرباً من فلسفة الدين، إنما يحسبونها مبحثاً في الدين يحوز على استقلال نسبي. ومن الجدير ذكره أن النظريات الفينومينولوجية الكلاسيكية عند شيلر، وفان دير ليو، وإليادي، يمكن أن تنسب بالفعل، مع بعض التحفظات، إلى فلسفة الدين. ففينومينولوجيو الدين المعاصرون لا يعلنون، كما أنهم لا يتوخون، بالفعل، أهدافاً فلسفية بصفة عامة. والشكل الوحيد المعاصر والمتفحص حقاً من بين جميع أشكال فلسفة الدين، التي أبرزها تشارلزوورث وشيفلر، هو تحليل لغة الدين.

وفي حقيقة الأمر، يختزل تصنيفا تشارلزوورث وشيفلر فلسفة الدين إلى وظائفها المنافحة والعملية؛ أي إلى وظائف خدمة الدين على وجه الحصر. ولعل ما يفسر مقاربتهما هذه هو حقيقة أن نظريتي هذين الفيلسوفين تستندان إجمالاً إلى المادة التاريخية.

بيد أن إعطاء الغلبة للمادة التاريخية لا يفضي إلى اعتبار كاف لخصوصية البحث التي تميز فلسفة الدين، طالما أن تشكل توجه فعلي في بحث الدين يعد بالمنظور التاريخي ظاهرة متأخرة نسبياً. إذ عندما نتحدث عن خصوصية البحث، فإن المقصود بذلك تحديداً هو الإبقاء على مسافة من الدين كموضوع، لا مجرد ذلك "النظر العقلي الفلسفي" الذي يؤدي وظائف ما في سياق الفكر الديني، وعلى العموم في حدود نمط الحياة الديني.

شكلا فلسفة الدين اللذان أبرزناهما في كتابنا هذا يتبديان، بالتوافق، كتحليل فلسفي نقدي لمنظومة العقائد الدينية الحاضرة، وكمسعى لتأسيس فلسفي عقلاني بنّاء لهذه المنظومة وإعدادها، في المقام الأول، على شكل مذهب فلسفي عن الله.

ويمكن للدراسة الفلسفية للعقائد الدينية أن تتخذ وجهتها لحل مسألتين متعارضتين. فإيضاح وتقييم العقائد الدينية يمكنهما أن يفضيا، من ناحية، إلى استنتاج عن تناقض هذه العقائد وتهافتها الفلسفي؛ ومن ناحية ثانية، إلى التسويغ الفلسفي لها. وفي هذه الحالة نكون تجاه بحث فلسفي يستخدم في الدفاع عن الدين* (Apology) .

إن اللاهوت الفلسفي إذ يترك جانباً كل أشكال المناظرات الفلسفية عن معنى الدين ومصداقيته، وعن وظائفه في حياة الإنسان، وغيرها من الموضوعات والأوجه في بحث الدين وتعقله، فإنه يتوجه نحو "الوقائع الميتافيزيقية". إنه يمد مكونات الدين "الأنطولوجية" و"الميتافيزيقية" بصياغات موثوقة وعملية.

أما البحث الفلسفي للدين فيولي اهتمامه الأساسي، وعلى وجه التحديد، لموقف الإنسان الديني من الواقع، وبالدرجة الأولى لموقفه من الحقيقة الإلهية. وبالإجمال يمكن القول إن الجانب الذاتي من الحياة الدينية يمسي مركز الثقل الفكري هنا.

في اللاهوت الفلسفي يجري تحديد مجالات الفلسفة والدين من خلال اقترانهما بموضوع الحياة الدينية. ويطمح اللاهوت الفلسفي إلى تعقل عملي، إن صح التعبير، لموضوع الدين، أي للحقيقة الربانية.

غير أنه ليس صحيحاً، من وجهة نظرنا، وصف شكلي فلسفة الدين المشار إليهما على أنهما، بالتوافق، مجرد تفلسف عن الدين وتفلسف عن الله. فهذان الشكلان مترابطان بطريقة أو بأخرى. إذ لا يمكن للبحث الفلسفي للدين إلا أن يمس موضوع الدين، أما اللاهوت الفلسفي فإنه يشتمل دائما على تصور ما عن موقف الإنسان، الواقعي أو المعياري، من الله.

---

* - "Apology" من اليونانية "apologeomani" وتعني أدافع، وهي فرع من اللاهوت يأخذ على عاتقه الدفاع عن المعتقد الديني وتبريره– المترجم.

وبوجه عام، نادراً ما تتبدى المواقف الفلسفية من الدين، على اختلاف أنواعها، في شكلها الخالص. فمن حيث المبدأ، كل بناء فلسفي ديني يتضمن، بهذا الشكل أو ذاك من التمازج، وبظل نظام معين من الأولويات، عناصر من جميع ضروب النظر في فلسفة الدين.

*　　　*　　　*

إن كل منظور أو وجهة نظر فاعلة أو مثمرة في فلسفة الدين الغربية في سبعينيات وثمانينيات القرن قدمناها في الكتاب على شكل تصور نال فيه المنظور أو وجهة النظر المعنية معالجة وافية.

لكن الكتاب لم يتناول بالتحليل مشكلة، كانت تجذب على الدوام اهتمام اللاهوتيين والفلاسفة على السواء، ألا وهي مشكلة اقتران المعتقدات التأليهية بوجود الشر في العالم. فهذه المشكلة تُبحث في الوقت الحاضر في نطاق علم اللاهوت بالذات، وعلى الأخص في سياق لاهوتي أخلاقي. إذ غالباً ما تقترن المعالجة الفلسفية لهذه المشكلة بالإشكالية الأخلاقية.

تلقى فلسفة الدين اهتماماً متراوح الشدة في بلدان الغرب المختلفة، وكان من الطبيعي أن يلقي هذا الأمر بظله على انتقاء الأعمال المعدة للتحليل. وعلينا أن نضيف بأن الغلبة الظاهرة للأعمال المكتوبة باللغة الإنكليزية مرده إلى أن هذه اللغة لا تنفك تتحول في العقود الأخيرة، وبصورة متعاظمة، إلى لغة للحياة الفلسفية على نطاق عالمي.

*　　　*　　　*

إن الغاية التي ينشدها هذا الكتاب تتمثل، في المقام الأول، بسعيه إلى تقديم عرض كامل وواضح، قدر الإمكان، للوضع الراهن في فلسفة الدين بوصفها أحد أهم ميادين الفلسفة الغربية.

ويجري تحليل فلسفة الدين الغربية المعاصرة هنا من منظورين أحدهما منطقي– مفاهيمي والآخر اجتماعي– أيديولوجي. على أن الاهتمام الأساسي يولى فيه للتحليل المنطقي– المفاهيمي. إن تركيز البحث على هذا المنظور تستوجبه في المقام الأول خصوصية هذا التكوين الفلسفي النظري.

أما موضوع التحليل الاجتماعي– الأيديولوجي فتمثله، في الغالب، علاقة المنظومات الفلسفية الدينية، على اختلاف أنواع هذه المنظومات، بالوضع الديني الراهن في الغرب. لكن بحث هذا الوضع بالذات، والنظر في سياقه الاجتماعي العام، لا يدخلان في عداد المهام المطروحة في هذا العمل. فالعوامل الخارجية والداخلية الأساسية في الوضع المعني قد نالت نصيبها الوافي من التشخيص في الأعمال الماركسية سواء التي صدرت عندنا أو في الخارج. وتجدر الإشارة خصوصاً إلى أن الوضع الديني في البلدان الرأسمالية المتطورة، في جانبه الثقافي الذي يحتل أهمية بالغة من وجهة نظر موضوع البحث في كتابنا، كان قد تناوله أيضاً وبتحليل مقنع ف. س. غلاغوليف[1].

لذا فإن موضوع النظر في كتابنا هو، بصورة أساسية، التكوينات الفكرية الخاصة بالمرحلة الراهنة من وجود فلسفة الدين. بالإضافة إلى ذلك، يتناول التحليل الأشكال المعاصرة من تلك التقاليد الراسخة والمديدة في البحث الفلسفي للدين واللاهوت الفلسفي.

يتألف العمل من قسمين، يبحثان الشكلين الأساسيين من فلسفة الدين الغربية، اللذين نوهنا بهما أعلاه. وتبعاً لذلك تتفاوت أهداف البحث وتتمايز.

وكنا، في أثناء النظر في البحث الفلسفي الديني المعاصر، قد أعرنا اهتماماً خاصاً لطرائق البحث ونتائجه التي يمكنها أن تستخدم لاحقاً في إعداد نظرية ماركسية عن الدين. وهذا الأمر يخص حتى بعض طرائق ومنظومات البحث الفلسفي الديني الغربية، التي تأخذ على عاتقها في نهاية المطاف مهام الدفاع عن

---

[1] - انظر: غلاغوليف ف. س. : الثقافة المثالية– الدينية: المآزق الفكرية، موسكو 1985.

الدين. وفي هذه الحالات لن تكون النتائج المعنية ذات فائدة إلا بعد إخضاعها لصقل فكري دقيق، ما يتوافق مع المطالب المنهجية العامة في التحليل الماركسي للنظريات الفلسفية والعلمية، التي ترتكز على أسس أنطولوجية ونظرية- منهجية مختلفة.

ولدى ممارستنا تحليل اللاهوت الفلسفي المعاصر وضعنا نصب أعيننا مهمة إيضاح المبادئ التي يقوم عليها هذا النمط الخاص من التنظير الفلسفي، والمكانة التي يحتلها اللاهوت الفلسفي في الفلسفة غير الماركسية وكذلك في إطار المركب اللاهوتي للمذاهب المسيحية الغربية، وفي الأيديولوجية الدينية في الغرب عموماً.

وثمة مهمة أخرى تتلخص في إيضاح وتحليل النظريات الأكثر تأثيراً عن وجود الله، التي صاغها اللاهوت الفلسفي المعاصر.

تمتلك دراسة اللاهوت الفلسفي أهمية علمية- نظرية وأيديولوجية بالغة، وذلك يعود لمجموعة من الأسباب، لعل أهمها من وجهة نظرنا هو الآتي: في التصورات الفلسفية اللاهوتية، أياً كانت الوظائف التي تؤديها، يمارَس نوع من إدغام مضمون الثقافة الفلسفية- النظرية العَلمانية بالأهداف الدينية. عندئذ تصبح هذه التصورات في الواقع مجالاً للتجريب الفكري- الديني، الذي يأخذ على عاتقه بصورة خاصة حل مسائل اجتماعية وثقافية- روحية جديدة. ويمكن لنتائج هذا التجريب أن تستخدم بهذا الشكل أو ذاك من قبل اللاهوت النظامي في المذاهب المسيحية الغربية، والذي يؤدي وظيفة المرجعية النظرية التي تحدد الحياة بأسرها لهذه أو تلك من الكنائس المسيحية. وفي الوقت ذاته فإن اللاهوت الفلسفي غير المذهبي بوسعه عموماً أن يطمح إلى دور صاحب المبادرة لشكل جديد من الحياة الدينية.

وبجميع الأحوال فإنه من دون بحث اللاهوت الفلسفي يمسي من العسير جداً علينا إنتاج الفهم العلمي المطابق للسيرورات الروحية، والفكرية- النظرية، ولأيديولوجية في مجال الحياة الدينية لبلدان الغرب، وتحليلها الماركسي الجاد.

القسم الأول

فلسفة الدين كبحث فلسفي للدين

يتألف البحث الفلسفي للدين من مجموع المباحث الفلسفية للدين بأنواعها المختلفة. واللاهوت الفلسفي يمكنه أن يشتمل كذلك، وهو يشتمل بصفة عامة، على نظر في الدين بمنزلته موقفاً تجاه الله. والاختلاف المبدئي بين هذين الشكلين الأساسيين لفلسفة الدين ينحصر في أن البحث الفلسفي للدين قد ينطلق من مواقف مختلفة، بما فيها المواقف النقدية وحتى العدمية من الدين، في حين أن اللاهوت الفلسفي بجميع ضروبه يأخذ على عاتقه، بدلالة واحدة، حل مسائل عملية على الصعيد الديني.

وثمة اختلاف آخر هام يتلخص، كما جاء في المقدمة، في الاهتمام الذي يغلب تبعاً للموقف الديني الخاص أو تبعاً لموضوع الدين، أعني الحقيقة الربانية. وبمقتضى ذلك فإن بحث الدين الذي يجري لغايات دفاعية منافحة ينتمي أيضاً إلى البحث الفلسفي للدين.

إن الموضوع الأساسي للدراسة الفلسفية للدين، الموضوع المهيمن على طرائق البحث الفلسفي للدين بأنواعها المختلفة، هي العقيدة الدينية. ويكمن في أساس اختيار العقيدة موضوعاً للبحث الفلسفي للدين، برأينا، التصور العام عن الأديان، عن الموروثات الدينية بأن: كل موروث ديني، بالحد الأدنى الموروثات الكبرى، هو عبارة عن تكوين كامل، كائن حي، حياة اجتماعية- دينية منظمة بطريقة خاصة[1]. والاعتبار الغالب أن هذا التكوين يتركب، بالدرجة الأولى، عن طريق الفهم الخاص لطبيعة الله والعالم والإنسان. وهذه المعرفة يمكن، على ما يظهر، التعبير عنها في "المعتقدات".

ونعني تحت حد العقيدة، في الجوهر، المعرفة الدينية، زد على أنها تلك المعرفة التي تعد بديهية بذاتها. فالعقيدة هي ما يعرفه المؤمنون، أنصار هذا الدين أو ذاك، عن حقيقة الله وعن العالم وعن أنفسهم. تكمن هذه المعرفة في صلب الممارسة الدينية، وفي صلب أعمال المؤمنين بوجه عام. لذلك من المشروع استعمال مفهوم "العقيدة" – كما تفترض فلسفة الدين المعاصرة- حتى عندما نتوجه إلى تلك الموروثات الدينية التي لا تستخدم هذا المفهوم.

لقد عبر فيلسوف الدين المشهور إدوين بيرت *(Burtt E. A.)* في زمنه وبوضوح عن مواقف مماثلة في فلسفة الدين، وفي صيغتها الإنكليزية بصورة خاصة: "إن الشخص المتدين، وعلى وجه التحديد لأنه متدين، يتمسك بعقيدة معينة فيما يتعلق بالكون، وعلى وجه الخصوص تأثير الكون على حياته ومصيره"[2]. وفلسفة الدين- يتابع بيرت- "تُخضع للبحث النقدي العقيدة الدينية التي تمثل في كل معشر اجتماعي إمكانيات نشطة من أجل القبول أو الرفض"[3].

---

[1] - تتعالى في فلسفة الدين المعاصرة أصوات في بعض الأحيان تجادل التصور المعاد بناؤه هنا عن طبيعة المعتقدات الدينية. ومن الأنصار الأكثر فاعلية وتأثيراً للمقاربة البديلة هو ويلفرد سميث، الذي ستكون نظريته موضوعاً لتحليلنا اللاحق.

[2] - Burtt E. A. Types of Religious Philosophy. N. Y.; L., 1939. P. 6.
[3] - Ibid. P. 7.

ومن هنا بوسعنا أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن فلسفة الدين المعاصرة تنظر إلى العقيدة الدينية، في حقيقة الأمر، على أنها ما يصلح أن نسميه من وجهة نظرنا "الأساس الفكري للدين". وهذا يستوجب بصورة عامة اهتمام البحث الفلسفي، الثاقب والمتعدد الجوانب، بالعقائد الدينية. وبالفعل، ففي المركب الديني بأسره لعل العقائد هي التي توافق إلى حد كبير خصوصية البحث الفلسفي.

قد يُعارَض نظام العقائد الدينية بأنظمة "العقائد الدنيوية الطبيعية". ويميل فلاسفة الغرب المعاصرون عملياً إلى تسمية كل أنواع النشاط المعرفي على أنها "عقائد"، بما فيها العلم.

إن دراسة نظام العقائد في نطاق فلسفة الدين يخلق الشروط من أجل الدراسة المقارنة للأديان، طالما أن المقابلة بين أنظمة العقائد أسهل من المقابلة بين أي مكونات أخرى للدين. عدا ذلك، فالعقائد تجعل من هذا أو ذاك من الموروثات الدينية موضوعاً لمن يقف خارج هذا الموروث، فيصبح هذا الأخير بالنسبة له الوسيلة الوحيدة في حقيقة الأمر لفهم ما الذي يعنيه هذا الموروث بنظر من هو داخله.

قد تنشد فلسفة الدين الغربية أهدافاً مختلفة. ويعد الموقف النقدي الرافض للدين والدفاع عنه من المواقف الحدية القصوى. وبصفة عامة فإن البحث الفلسفي المعاصر للدين لا يضع نصب عينيه أهدافاً بهذا القدر من الوضوح الذي تفترضه هذه المواقف. فهذا من شأنه، فيما يُعتقد، أن يناقض الحياد الأكاديمي الموضوعي.

* * *

تعالج الأبحاث الفلسفية الغربية للدين جملة من المسائل المرتبط بعضها ببعض أوثق ارتباط. فهي تسعى إلى تفسير معنى لغة الدين؛ وإلى تحديد الوضع الأبستيمولوجي للعقائد الدينية، وفي المقام الأول تحديد شروط إثبات وعقلانية ويقينية العقائد الدينية؛ وإلى توصيف طبيعة ووظائف "التجربة الدينية"، وبصورة خاصة "التجربة الصوفية"؛ وإلى تعيين "نماذج الإيمان" الممكنة، وأخيراً تسعى إلى ترسيم

العلاقات بين فلسفة الدين وعلوم الدين. هذه هي، كما يبدو لنا، الاتجاهات الأساسية لبحث الدين في الفلسفة الغربية المعاصرة.

من الصفات المميزة لفلسفة الدين المعاصرة تقصيها الحثيث للغة الدين. وسوف نتتبع الصلة الوثيقة للبحث الفلسفي في لغة الدين بالاتجاه الألسني العام للفلسفة الغربية المعاصرة، وفي مقدمها الفلسفة الإنكليزية. وما يستوجب هذا الاهتمام بلغة الدين هو، أولاً، أن هذه اللغة تستخدم وسيلة للتعبير عن العقيدة بصفتها معرفة دينية عن الله والعالم والإنسان.

إن أحد الأهداف الثابتة للفلسفة- كما هو معروف- هو بحث وتعقل طبيعة المعرفة البشري. وتبعاً لذلك، يفهم فلاسفة غربيون كثر فلسفة الدين على أنها بحث فلسفي أبستيمولوجي للدين، الذي يبرز هنا (أي الدين) بمنزلته ضرباً خاصاً من ضروب علاقة الإنسان المعرفية بالوجود. وبالفعل، فإن استخدام مفهوم "العقيدة" من أجل وصف المكون الفكري الأساسي للدين، يقتضي سلفاً واحداً من الموضوعات الأبستيمولوجية الأساسية عن العلاقة بين العلم والإيمان، ويقتضي بالتوافق مع ذلك طرح مشكلة النظام المعرفي لهذا المكون العقائدي للدين.

إن الاهتمام بالمشكلات الأبستيمولوجية للدين، مشكلات إثبات ووثوقية وعقلانية ويقينية العقيدة الدينية، لا يستوجبه مجرد التقليد الفلسفي في دراسة المعرفة البشرية، بل تستوجبه أيضاً بعض خصائص الوعي الثقافي المعاصر في الغرب.

ويشكل البحث الفلسفي- الديني الأبستيمولوجي كلاً متكاملاً مع البحث الفلسفي- الديني الألسني. فالمهمة الأساسية في البحث الألسني، وبالتحديد دراسة معنى لغة الدين، تتقدم منطقياً على المهام الأساسية في البحث الأبستيمولوجي. وفي الحالات التي يترافق فيها البحث الأبستيمولوجي مع تحليل اللغة، فإن البحث الألسني يحمل طابعاً أداتياً؛ أي إنه يخضع للمهام الأبستيمولوجية.

وعند بحث مشكلات إثبات وعقلانية العقائد الدينية في فلسفة الدين، فإن نتائج عمل فلاسفة الغرب المعاصرين في مجال الأبستيمولوجيا وفلسفة العلوم

تستخدم بكثافة بالغة. وفي بعض الحالات يظهر التحليل الأبستيمولوجي للعقائد الدينية على أنه مجرد تطبيق للنتائج المشار إليها.

يمتلك البحث الأبستيمولوجي للمشكلات المرتبطة بصحة العقائد الدينية صبغة خاصة. وموضوع النقاش هنا هو ما إذا كان يتوجب أن نفهم حقيقة الدين عموماً على أنها حقيقة العقيدة، أم أنها حقيقة التجربة والشعور وما شابه ذلك. فمن يمارس التحليل الأبستيمولوجي للدين يؤكد عادة أن ربط الحقيقة بالعقيدة هو المدخل الفلسفي الشرعي الوحيد إلى الحقيقة الدينية. وهاكم كيف يرى دونالد ويبي *(Wiebe D.)* المسألة: "لا ريب في أن الدين هو ظاهرة معقدة، تتضمن التجربة (الشخصية أو الصوفية)، والمشاعر والانفعالات، والأعمال الطقسية، والممارسة الأخلاقية.. وغير ذلك، لكنه من غير الواضح بتاتاً كيف يمكن أن توجد "الحقيقة" في المشاعر أو الأفعال، مادامت الحقيقة صفة الأحكام والتصديقات. لذا فإن تعبير "حقيقة الدين" من الأفضل لنا أن نفهمه على أنه ينتمي إلى العقيدة الدينية"[1].

إن دراسة العقيدة هي من المكونات الهامة في دراسة الإيمان بمنزلته توجهاً دينياً. فتبدو العقيدة في هذه الحالة بوصفها "النواة المعرفية" للإيمان.

وتشكل علاقة الإيمان بالعقيدة، وطبيعة صلاتهما جانباً بغاية الأهمية من البحث الفلسفي في الإيمان الديني. ويتعاظم شأن هذا الجانب لأن العقيدة الأساسية في الديانة المسيحية توجد في حالة الخطر الدائم بظل ظروف التعددية الفكرية والدينية. كما أن مدى العلاقة بين الإيمان والعقيدة وطبيعة هذه العلاقة لهما أكبر الأثر على مصير الإيمان ذاته.

فلسفة الدين هي "فلسفة شيء ما"، إنها "فلسفة إقليمية". ويذهب ولهلم دوبريه *(Dupre W.)* إلى أنه "إلى جانب فلسفات الطبيعة والأخلاق والفن وغيرها توجد فلسفة الدين بوصفها جواباً فلسفياً عن وجود الدين ومزاعمه، وبوصفها كذلك نظرية شارحة (Metatheory) للعلوم التي تبحث في الدين"[2]. وبهذا الصدد تتميز فلسفة

---

[1] - Wiebe D. Religion and Truth. The Hague; P.; N. Y., 1981. P. 185.
[2] - Dupre W. Einführung in die Religionsphilosophie. Stuttgart et al., 1985. S. 9.

الدين بخصائص جميع أنواع هذا النمط "الإقليمي" و "ذي الموضوع الملموس" من التفلسف.

من أبرز خصائص الفلسفات الإقليمية هو أن حقل موضوعها يتطابق مع حقل موضوع علم ما أو مجموعة من العلوم. وهذا يقتضي اقتران الفلسفة الإقليمية بالحقل المناسب من المعرفة العلمية وتحديد طبيعة صلاتها به. ويتوجب على فلسفة الدين بحكم ذلك أن تفسر بصورة ما صلاتها بمجموعة المباحث الدينية.

هذه هي الاتجاهات الكبرى لتقصي الدين في البحث الفلسفي الديني المعاصر. وهي نفسها موضوع التحليل في هذا القسم من الكتاب.

الفصل الأول

فلسفة لغة الدين

من الأنسب أن نبدأ تحليل البحث الفلسفي الديني الغربي من النظر في المقاربات الفلسفية للغة الدين، مادامت هذه المقاربات بالذات كثيراً ما حددت، بالمعنى التاريخي والمنطقي، طابع البحث الفلسفي المعاصر للدين برمته.

1- "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين

لا تنفصل فلسفة الدين عن الوضع الإشكالي في الفلسفة الغربية المعاصرة. ولا مناص لها من إعادة إنتاج الملامح الأساسية في الوضع الفلسفي العام. وما ذلك إلا لأن فلسفة الدين، بالمعنى الواسع للكلمة، هي فلسفة تمتلك علاقات متنوعة مع الدين.

لقد بات "المنعطف الألسني" إحدى أهم خصائص الفلسفة الغربية في القرن العشرين. "فاللغة- يشير بحق يوهيم هينغفلد *(Hennigfeld I.)* في كتابه "فلسفة اللغة في القرن العشرين"- تعد من الموضوعات المركزية، ولعلها الموضوع الأهم في الفلسفة المعاصرة"[1]. وبالفعل، لا تنفك فلسفة اللغة تتحول إلى نموذج من النماذج

[1] - Hennigfeld I. Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderst. Berlin; N. Y., 1982. S. 1.

الفكرية السائدة في فلسفة القرن العشرين. وتعني هذه السيرورة، برأي وولفغانغ كولمان *(Kuhlmann W.)*، أن "فلسفة اللغة تصبح "الفلسفة الأولى"، وأن السؤال عن شروط إمكان المعرفة الموثوقة يتحول ويزداد دقة بوصفه سؤالاً عن شروط لقضايا بين– ذاتية* ولها معنى عن العالم"[1]. بعد ذلك، يُبرز كولمان على نحو خاص في كتاب له بعنوان "البرهان الفكري الحديث: بحث في البراغماطيقا* المتعالية" جانبين من السيرورة المذكورة. أولاً، إنها تقتضي تجذير النقد الكلاسيكي للمعرفة، طالما أن السؤال عن صحة الأحكام يتقدمه الآن السؤال عن معناها. وثانياً، تصبح متلازمة المشكلة ذات– موضوع الوحدة الإشكالية الرئيسة للفلسفة. وبرأينا أن كولمان محق في ربطه الخصائص الأساسية للمنعطف الألسني، في الفلسفة الغربية المعاصرة، مع الإشكالية الأبستيمولوجية بالدرجة الأولى. فإشكالية فلسفة اللغة المعاصرة تؤلف بالفعل متصلاً مع الإشكالية الأبستيمولوجية. لكننا حينئذ، وخلافاً لكولمان، يجب أن نتحدث بالضبط عن متصل، وليس عن مجرد وظائف تمهيدية للإشكالية الفلسفية– اللغوية في علاقتها بالإشكالية الأبستيمولوجية.

إن أسباب المنعطف الألسني وخصائصه العامة، في الفلسفة الغربية المعاصرة، يعاد إنتاجها بهذا الشكل أو ذاك في فلسفة الدين. ففي هذه الأخيرة تشكل منذ مدة طويلة تيار كان اختياره للغة الدين كموضوع أساسي للبحث من أبرز عوامله المكونة والموحِدة له. وغالباً ما يوسم هذا التيار في الأدب الفلسفي الغربي بأنه "فلسفة الدين التحليلية".

وكانت بدايات الاتجاه التحليلي في الفلسفة أشبه بالمرحلة التي مهدت لظهور فلسفة الدين التحليلية كفرع من هذا الاتجاه. لقد نشأ هذا الاتجاه في إنكلترا في بداية

---

* - بين– ذاتية (Intersubjectivité) مصطلح وضعه إدموند هوسرل مؤسس فلسفة الفينومينولوجيا ويعني به وحدة أو مشتركاً من نوع خاص بين الذوات المدركة وشروط تبادل المعارف ونقلها وتداولها فيما بينهم– المترجم.

[1] - Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung: Untersuchung zur Transzendentalpragmatik. Freiburg; München, 1985. S. 16.

* - البراغماطيقا هي فرع من الدراسات اللغوية مكرس لدراسة "العلاقة بين العلامات (أو المنظومات العلاماتية) والأفراد الذين يستعملونها؛ نظرية استعمال اللغة؛ مجموعة العوامل التي تحدد استخدام اللغة من قبل حامليها" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 503)– المترجم.

القرن العشرين، وبصورة عامة كرد فعل من نوع خاص على مرحلة الازدهار القصيرة "للمثالية الإنكليزية"، وعلى رأسها تيار الهيغيلية الجديدة (من أشهر ممثليه فرانسيس برادلي، وبرنارد بوزانكيت، ويوحنا ماكتجارت). وكما هو معلوم بات موضوع المطلق هو الموضوع الأساسي لهذا التيار. وألزمته صياغة التصورات الفلسفية عن المشكلة الميتافيزيقية الأهم تحديدَ الصلات المتبادلة مع اللاهوت. على هذا النحو، كانت المثالية الإنكليزية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية العشرين، مرتبطة على نحو لا فكاك منه بالإشكالية الميتافيزيقية واللاهوتية. لذا، لم يكن بوسع حركة التحليل، التي تشكلت كرد فعل على هذا الضرب من المثالية، إلا أن تلتفت إلى الإشكالية الفلسفية– الدينية.

إن تسمية "الفلسفة التحليلية" قد تنتسب، كما هو معلوم، إلى دائرة واسعة من الظواهر في الفلسفة، خصوصاً في وقتنا الحالي. وفي كتابنا هذا ينطبق تعبير "فلسفة الدين التحليلية" على مجموعة كبيرة من الأعمال الفلسفية المختلفة، التي تركز بصورة غالبة أو حصرية على دراسة لغة الدين، وبالدرجة الأولى على إشكالية المعنى في هذه اللغة. ويتوضع في أساس هذا الفهم الواسع لفلسفة الدين التحليلية التصور عن "المنعطف الألسني" وتطبيقاته على فلسفة الدين، كما يتوضع أيضاً مفهوم "التحليل الفلسفي" على اختلاف أشكاله المعاصرة.

ويتعين علينا أن نشير خصوصاً إلى أن هذا الفهم الواسع "لفلسفة الدين التحليلية" يرسخ بصورة متزايدة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وتشهد على ذلك عناوين تلك الأعمال، القليلة العدد مع الأسف، التي حاولت إعطاء فكرة عامة عن تاريخ البحث الفلسفي في لغة الدين، وعن وضعه المعاصر. ويتلخص الأمر الأساسي هنا في أن هذا التصور عن حدود ووظائف المقاربة التحليلية يكمن في أساس الممارسة البحثية المعاصرة حين تقوم بالدراسة الفلسفية للغة الدين.

وعلى ما يبدو، تأسيساً على هذه المقاربة بالذات يعتبر ممثلو فلسفة الدين التحليلية أن هذا الشكل من فلسفة الدين هو الشكل المشروع الذي يمتلك آفاقاً رحبة أكثر من غيره. وفي هذا الصدد تعتبر آراء جوزيف بوشنسكي *(Bochenski I.)*

بغاية الأهمية، وهو الذي كان يعد لعقود طويلة أحد زعماء الفلسفة المدرسية الجديدة (Neo-Scholasticism).

نتوقف عند كلمة بوشنسكي الافتتاحية في المؤتمر الدولي الثامن حول فلسفة فتجنشتاين. فضلاً عن أن بوشنسكي يقترح أن تحسب هذه الكلمة وصيته الفلسفية أيضاً.

"إن الفلسفة اليوم– يعلن بوشنسكي– هي فلسفة التحليل، وما عدا ذلك ينتمي إلى التاريخ"[1]. ففلسفة التحليل هي "فلسفة لغة شارحة". وبرأي بوشنسكي، تقف الفلسفة اليوم عند منعطف، وفي بداية مرحلة جديدة. لذلك فهي تحتاج إلى مقدمات ما، شبيهة بمقدمات كانط في "مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية". وإلى حين ظهور فلسفة التحليل لم تكن علاقات الفلسفة والدين "نقية". فالفلسفة تبدت على الدوام إما كبديل عن الدين، وإما كسند له، ولم تكن تؤدي وظائف تحليلية، بل تركيبية. لقد كانت تطمح إلى تأسيس تركيب (Synthesis) للتجربة البشرية بأسرها، وبحكم ذلك صارت حاملة لرؤية كونية. علاوة على ذلك، كانت الفلسفة تسترشد بثنائية "موضوع– لغة". وقد تحدثت في أحيان كثيرة عن الموضوعات نفسها التي تحدث عنها الدين: عن الله، والروح الكوني..إلخ. والآن أصبح كل ذلك من الماضي.

يؤكد بوشنسكي على أن فلسفة الدين يجب أن تصبح "منطق الدين". وهو لا ينفي أن بوسع فلسفة الدين ممارسة الوظيفتين اللتين كانت تمارسهما الفلسفة تقليدياً. أولاً، لقد أدت الفلسفة وظيفة السلف للعلوم. فإذن، من الجائز أن تعد الأعمال الكثيرة المكرسة للغة الدين بمقام السلف "للسانيات الدين". ثانياً، والفلسفة كانت على الدوام تمارس وظيفة بين علمية. وبمقتضى ذلك بإمكان فلسفة الدين أن تؤدي وظيفة تركيب علوم الدين.

[1] - Bochenski I. Eröffnungsrede zum achten internationalen Wittgenstein – Symposium 1983 // Religiosphilosophie – Philosophy of Religion: Akten des 8. Intern. Wittgenstein Symmp. Wien, 1984. S. 22.

*   *   *

تتلخص خصوصية فلسفة الدين التحليلية في أنها تقتصر على بحث لغة الدين، ولا تمارس وصف أو صياغة التصورات عن أي حقيقة علوية أو مقياس علوي للوجود الواحد. وبكلام آخر، إن فلسفة الدين التحليلية لا تتوجه مباشرة لا إلى بحث ولا إلى بناء موضوع الدين.

ومن الهام أن نستوضح الأمر الآتي. إن تركيز الاهتمام على لغة الدين لا يعني عند أصحاب فلسفة الدين التحليلية تركيز جهد البحث على جانب واحد فقط، حتى وإن كان فائق الأهمية، من موضوع معقد ومتعدد الجوانب. فتحليل لغة الدين يُفهم في الحقيقة على أنه بحث لظاهرة الدين بمجملها.

ولغة الدين بالمعنى الواسع للكلمة هي جميع المكونات اللغوية المستخدمة في الأيديولوجية والنظرية والممارسة الدينية. وبصفة عامة، فإن موضوع البحث الفلسفي لا يتعدى التعبير اللغوي عن المبادئ الأساسية للعقيدة الدينية– أي المعتقدات– في الموروث المسيحي غالباً.

في إطار فلسفة الدين تجري نقاشات عما إذا كان يجب أن يفهم تحت حد لغة الدين "لغة دينية" من نوع خاص، أم "استخدام ديني للغة". وفي الوقت الحاضر تغلب عموماً وجهة النظر التي صاغها بوضوح بيتر دونوفان *(Donovan P.)*. إذ يقر دونوفان بأنه من الممكن الحديث عن استخدام ديني للغة، وعن لغة دينية. "بيد أنه من الأفضل– برأيه– أن يستخدم لفظ "ديني" لا كصفة تدل على نوع محدد من اللغة، إنما كظرف، أي ما يشير إلى الطريقة التي يرغب فيها الناس اللغة على العمل"[1].

لقد باتت مشكلة معنى لغة الدين المشكلة الأهم في فلسفة الدين التحليلية. وبرأي الباحث السوفييتي ب. اي. بافليونس تتلخص هذه المشكلة بوجه عام، وليس فيما يتصل بلغة الدين فحسب، "في الإشارة إلى معايير تعَقُّل العبارات اللغوية، وفي

---

[1] - Donovan P. Religious Language. N. Y. 1976. P.1.

إيضـاح تناسـب المعقـول واللامعقـول، المعقـول والصـادق أو الكـاذب، المعقـول والصحيح قواعدياً"[1].

إن طرح مشكلة معنى لغة الدين يعنـي بالنسبة لفلسفة الدين التحليلية، فـي حقيقة الأمر، طرح مشكلة معنى الدين، مادام ينظر إلى الدين على أنه نشاط لغوي في الغالب الأعم، أما لب الدين فتكونه، في الاعتبار الشائع، العقيدة التي تحمل صيغة قضايا. وتبعاً لذلك فإن تحليل معنى هذه القضايا هو تحليل لمعنى الدين.

وفي عملية تحليل معنى القضايا الدينية على وجه التحديد، وفي المقام الأول تلك التـي تعبـر عـن العقيـدة، تنضـم فلسـفة الـدين التحليليـة إلـى البحـث الفلسـفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينيـة. لـذلك مـن غيـر النـادر فـي وقتنـا الـراهن أن يسـتخدم تعبير "فلسفة الدين التحليلية" للإشارة إلى التحليل الأبستيمولوجي للدين. ومن وجهة نظرنا، هذان مدخلان مختلفان، مع أنهما متقاربان في حالات كثيرة، وخصوصاً في الكتابات الإنكليزية. ومن الأنسب أن نصف هذه الحالة على أنها "متصل" بين فلسفة الدين التحليلية والتحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للدين.

إن تحديد مشكلة المعنى بوصفها المشكلة الأهم عند بحث لغة الدين، يؤسس لإمكانيات تنميط وتقسيم فلسفة الدين التحليلية إلى مراحل تاريخية.

يـرتبط الـنمط الأول، وبـالتوافق المرحلـة التاريخيـة المحـددة مـن فلسـفة الـدين التحليلية، بمحاولات وضع مقياس وقائعي (Factual) لمعنى القضايا الدينية، يسمح بصورة صارمة وقبلية (Apriori) بإظهار لامعقولية، أو بالحد الأدنى، عدم قابلية القضايا الدينية للمعرفة، وفي المقدمة منها التصديقات اللاهوتية.

وتنتمي إلى النمط الثاني، وكذلك إلى المرحلة الثانية من تاريخ فلسفة الدين التحليلية، جميع تلك المقاربات الفلسفية للغة الدين، التـي تشكلت كرد فعل على محاولات وضع معيار صارم للمعنى وتطبيقه على لغة الدين. ويجب أن ننسب إلى هذا النمط من فلسفة الدين التحليلية كل النظريات التي تعتبر بجوهرها شرحاً فلسفياً

---

[1] - بافليونس ب. اي. : مشكلة المعنى، موسكو 1983، ص 11.

مفصلاً لمعقولية لغة الدين. حينئذ يمكن لمعنى لغة الدين أن يُفهم بصورة بالغة التنوع، مع أنه من السهولة بمكان أن نلحظ في هذا التنوع بعض النماذج الثابتة.

وبوسعنا أن ننظر إلى نمطي فلسفة الدين التحليلية المشار إليهما على أنهما شكلان من فلسفة الدين التحليلية أحدهما نقدي والآخر مدافع عن الدين. يتجسد النمط الأول بصورة تامة وشديدة الوضوح في نظرية المعنى الوضعية المنطقية (Logical Positivism)، فالنفي الوضعي المنطقي لمعقولية لغة الدين هو النقد الأشد جذرية للدين في الفلسفة الغربية المعاصرة. ومفهوم أن هذا الأمر كان لا بد له من أن يؤدي إلى ظهور نظريات مختلفة تدافع عن الدين في الفلسفة وفي اللاهوت على السواء.

يختلف التنميط الذي نقترحه هنا بعض الشيء عن التنميطات المعتادة. فهذه الأخيرة تعيد إنتاج التقسيم الشائع لفلسفة التحليل وتطبقه عموماً على فلسفة الدين التحليلية. وبمقتضى ذلك تنقسم فلسفة الدين التحليلية إلى فلسفة الدين الذرية المنطقية (Logical Atomism)، والوضعية المنطقية، وفلسفة الدين على أساس اللغة العادية أو على أساس فلسفة فتجنشتاين المتأخر. وأحياناً يمعن بعضهم في تجزيء هذه القسمة على حساب إدخال فلسفة الدين العقلانية النقدية على سبيل المثال. أما التنميط الذي نستخدمه فيحافظ في الجوهر على التنميط المعتاد، لكنه يعمل على توحيد مكوناته. وقد قمنا بذلك بقصد إبراز الإشكالية المركزية في فلسفة الدين التحليلية قبل أي شيء آخر.

وعلى الرغم من أن مرحلة التأثير الكبير للمواقف الأساسية في فلسفة الدين التحليلية بصيغتها الكلاسيكي باتت في الخلف، إلا أن هذه المواقف ما زالت تستعاد إن بشكلها الأولي، وإن بشكل معدل. وفي أثناء ذلك غالباً ما تتداخل الطرائق الأساسية لفلسفة الدين التحليلية بتركيب ما. ويشير وولفغانغ- ديتر يوست *(Just W.-D.)* بحق، في كتابه "لغة الدين وفلسفة التحليل"، إلى أنه "لا يزال هنالك حتى

اليوم فلاسفة دين يقفون قلباً وقالباً على تربة الوضعية، وآخرون يمارسون تحليل اللغة، والكثيرون غيرهم واقعون تحت تأثير كلا الاتجاهين"[1].

في وقتنا الراهن لا نشهد ظهور إبداعات أصيلة في البحث الفلسفي للغة الدين. ويمسي هذا الأمر ملحوظاً بصورة متزايدة. وبهذا الصدد يبدو، من وجهة نظرنا، أن ما يقوله هيرمان شريدتر *(Schrödter H.)* في كتابه "فلسفة الدين التحليلية" صحيحاً، حين يتحدث عن "انطباع بأن نهاية بيّنة في تطور فلسفة الدين التحليلية ترتسم ملامحها". ويتبدى هذا الانطباع برأيه في أنه "قد تشكل طيف واسع من المواقف، وأخذ النقاش يدور في حلقة مفرغة"[2].

وارتباطاً بما قلناه يتعين علينا أن نتطرق إلى مصطلح "ما بعد التحليل"، الذي شاع استخدامه في الكتابات المعاصرة. وعند النظر عن قرب يتضح، برأينا، أن الحديث يجري إما على تعديلات على الطرائق الكلاسيكية، وإما على إدراج الإشكالية الفلسفية اللغوية في سياق تلك الطرائق الفلسفية الدينية التي من الأنسب أن نصفها بواسطة قواعد هذه الطرائق نفسها، وليس من خلال الاقتران بالفلسفة التحليلية. وعلى سبيل المثال، هذا شريدتر نفسه يطلق على مشروعه الفلسفي الديني الخاص "محاولاتٍ في فلسفة الدين ما بعد التحليلية"، طالما أنه يربطه بفلسفة ذاتية معينة، مستعيناً بفلسفة مارتن هايدجر وغيره من الفلاسفة.

* * *

إن الأعمال التي يمكننا أن ننسبها إلى فلسفة الدين التحليلية كثيرة جداً. فالرأي القائل بأن فلسفة الدين في القرن العشرين، في البلدان الناطقة بالإنكليزية، هي غالباً فلسفة دين تحليلية، هو رأي محق إلى حد معين. وهذا صحيح على نحو خاص فيما يتعلق بالمرحلة ما بين الثلاثينيات والستينيات من هذا القرن.

---

[1] - Just W.- D. Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Stuttgart et al., 1975. S. 46.

[2] - Schrödter H. Analytische Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1979. S.50.

وبطبيعة الحال، فإن حدود هذا الكتاب، وبالدرجة الأولى حدوده المرتبطة بالترتيب الزمني لا تسمح بالإسهاب في تحليل جميع التقلبات والتباينات في فلسفة الدين التحليلية. لذلك سوف نتقيد بإعادة تركيب الشكل الأولي، أو الكلاسيكي، لطرائقها الأساسية المشار إليها أعلاه، وأيضاً بتحليل النماذج الممثلة أو المؤثرة من هذه الطرائق، والتي تأسست في العقود الأخيرة.

2- التجريبية الفلسفية المعادية للاهوت

إن ما يكون جوهر فلسفة الدين التحليلية هو سعيها لإقرار معقولية أو لامعقولية العبارات الدينية، أما في تلك الحالات التي يُقر فيها بمعقولية هذه العبارات، فيجري تحديد طبيعة هذا المعنى*. فلقد بدأت فلسفة الدين التحليلية من محاولات وضع نظرية محكمة للمعنى وتطبيقها على لغة الدين. وكان يجب على هذه النظرية، بحسب مقصدها الأصلي، أن تحمل طابعاً وقائعياً- تجريبياً، وطبقاً لذلك معادياً للميتافيزيقا، ومعادياً للاهوت.

وجاءت المحاولة الأولى من هذا النوع، بالمعنى التاريخي، متضمنة في "الرسالة المنطقية الفلسفية" للودفيغ فتجنشتاين *(Wittgenstein L.)*.

عادة ما ينظر الفلاسفة الغربيون إلى تصورات فتجنشتاين في "الرسالة المنطقية الفلسفية" ويقيمونها سوية مع مواقف الوضعيين المناطقة. لكن فيما يتعلق بفلسفة الدين لا تبدو هذه المقاربة صحيحة، مادامت المواقف الفلسفية الدينية التي طرحتها "الرسالة المنطقية الفلسفية" ومواقف الوضعيين المناطقة تتضمن اختلافات مبدئية.

ومن أجل إبراز هذا الاختلاف ثمة معنى من وصف آراء فتجنشتاين الباكر على أنها "ذرية منطقية". ومن المعلوم أن هذه التسمية كانت قد استخدمت سابقاً

---

* – على اعتبار أن العبارات المعقولة هي التي تمتلك معنى ما، أما العبارات اللامعقولة فهي التي لا معنى لها– المترجم.

على نطاق واسع من أجل التعريف بآراء برتراند رسل ولودفيغ فتجنشتاين الفلسفية في مرحلة تقارب مواقفهما.

تعني "الذرية المنطقية" فهماً محدداً للعلاقة بين العالم والتفكير واللغة. وتبدو هذه العلاقة على أنها تشاكل** بنيوي- منطقي. فالعالم والتفكير واللغة يمتلكون تركيباً أو بنية منطقية واحدة، ما يجعل وظيفة اللغة التعبيرية، التصويرية ممكنة. العالم يتكون من "وقائع ذرية"، توافقها عبارات بسيطة "تصور" هذه الوقائع. إن جميع العبارات التي تصور العالم ليس لها من انتماء سوى انتمائها المشروع إلى العلوم الطبيعية. وباقي العبارات إما تحصيل حاصل، أو بلا معنى. وعلوم المنطق والرياضيات هي تحصيل حاصل، أما المسائل المتافيزيقية فهي بلا معنى.

في "الرسالة المنطقية الفلسفية"[1] يسعى فتجنشتاين إلى إظهار حدود اللغة المفهومة (أو المعقولة)، وإظهار ما يمكن قوله وما لا يمكن. إن حدود العالم والتفكير واللغة متطابقة. وحدود لغة شخص ما تعني حدود عالمه. والكلام البشري مرتبط بالعالم ويمكنه فقط أن يعبر عن الوقائع التي تؤلف العالم.

ثمة أسباب كافية للقول بأن النظرية الذرية المنطقية تعد بالفعل نظرية في معنى لغة الدين. وأن تقييد العالَم لإمكانيات اللغة يعني، في جوهر الأمر، نفي إمكانية التعبير اللغوي المفهوم عن أي حقيقة موضوعية خارج العالم. وبعبارة أخرى، لا يمكن بصورة مفهومة الحديث عن الله، الذي يُفهم تقليدياً على أنه حقيقة مفارقة للعالم. فلغة الدين، كلغة متناسبة مع هذه الحقيقة، لا يمكن النظر إليها كوسيلة للتعبير عن معنى ما. وتلقى هذه المقاربة دعماً واضحاً أتم الوضوح في تأكيد فتجنشتاين الآتي: "إن الله لا يُظهر نفسَه في العالم"[2].

** - التشاكل أو التشاكلية (Isomorphism) أو التشابه البلوري (مصطلح مركب من كلمتين يونانيتين isos وتعني متساو، و morphe وتعني شكل)، وهو قدرة الذرات أو الجزيئات على أن يحل بعضها مكان بعض في البلورات، ما يؤدي إلى تشكل بلورات مختلطة ذات تركيب متغير. وعليه فإن المقصود بالتشاكل هنا هو التشابه أو التطابق بين العالم والتفكير واللغة– المترجم

[1] - Wittgenstein l. Werkausgabe in 8 Bde. Bd 1. Frankfurt am Mein, 1984.
[2] - Ibid. S. 84.

غير أن نفي معقولية لغة الدين في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية" لا يعني أبداً نفي وجود حقيقة إلهية، دينية. والجوانب الفلسفية الدينية لهذا العمل لا تستنفذها تلك النظرية عن معنى لغة الدين، فهذه النظرية من الممكن بناؤها من جديد على قاعدة التصور العام (في "الرسالة").

إن الجوانب الفلسفية الدينية في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية" هي أيضاً (أو إنها في المقام الأول) تأملات عما هو "صوفي" (Mystical). يعلن فتجنشتاين في رسالته "إن الشعور بالعالم ككل محدود، هذا هو الشعور الصوفي"[1]. علاوة على ذلك، إن واقعة وجود العالم ذاتها صوفية. و"الصوفية"، أي إدراك العالم ككل محدود، إدراك العالم "من وجهة نظر الأبدية"، تبعاً لتصور "الرسالة"، لا يمكن التعبير عنها. فنحن لا يسعنا قول شيء معقول عما يبدو لنا عندما ندرك العالم على هذا النحو. من هنا تنبع المزاعم عن أن ما هو "صوفي" يمكن "ملاحظته"، "رؤيته"، "الشعور به". ويمتلك "الشعور" هنا أهمية خاصة، كما يبدو من وصف "الصوفي". وعلى ذلك "فالصوفي"، مع أنه يفوق الوصف، يتبدى على أنه معنى الحياة، معنى العالم بوصفه كلاً. والمتدينون يستطيعون أن يطابقوا مشاعرهم التي من هذا النوع مع "الله".

وفي ظننا أن نفي إمكانية أي عبارات دينية معقولة يشكل الاستنتاج الفلسفي الديني الأساسي للذرية المنطقية. وفي الوقت عينه هذا لا يعني مطلقاً النفي المبدئي لوجود حقيقة ما سامية. إن الذرية المنطقية، كما هي مطروحة في تصور "الرسالة المنطقية الفلسفية"، تعترف بما هو "صوفي"، وتعترف في حقيقة الأمر بإمكانية العبادة "الصامتة" للإله. وكما هو معروف، يعد "الصمت" في العديد من الموروثات الدينية إحدى أكثر الطرائق المماثلة والمعادلة للموقف من الحقيقة الربانية.

وفي موضوع فلسفة الدين أسفرت الفكرة العامة "للرسالة المنطقية الفلسفية" عن ثلاث إمكانيات للتفسير. أولاً، كان من الممكن قبولها كلياً، وبالتوافق مع ذلك قبول العلاقة الداخلية بين نظرية اللغة، وهذا يتضمن ما يلزم عنها بخصوص لغة الدين، وبين التأملات عن "الصوفية". ثانياً، كان من الممكن الأخذ بالتأملات عن

---

[1] - Ibidem.

"الصوفية"، بعيداً عن ارتباطها بنظرية اللغة، أو بالارتباط بنظرية لغة مفسَّرة بطريقة أخرى. ثالثاً، بقيت أخيراً إمكانية استخدام نظرية اللغة، وما يلزم عنها من أفكار فلسفية دينية، من دون مشاطرة هذه النظرية مقدماتها المنطقية المتعالية (Transcendental)، ومن دون السير خطوة وراء فتجنشتاين نحو تأملاته عما هو "صوفي".

بقيت الإمكانية الأولى غير مستخدمة عملياً. فلم يظهر عموماً فلاسفة مستعدون لقبول جميع ما طرحته "الرسالة المنطقية الفلسفية" من تصورات فلسفية دينية بأكمله ومن دون تغيير.

ونالت الإمكانية الثانية تحقيقاً جزئياً، وذلك بصرف النظر عن أن هذه الإمكانية لم تكن، في حقيقة الأمر، سوى استخدام نظرية فتجنشتاين الشاب لغايات الدفاع عن الدين. وكان أحد أهم الأسباب في ذلك، بلا ريب، باطنية (Esoterism) وغموض اللغة التي عبر بها فتجنشتاين عن آرائه الموافقة لتلك الغايات. وجرت العادة أن يهمل الفلاسفة عموماً تأملات فتجنشتاين عما هو "صوفي"، طالما أنهم ينظرون إليها كمكون غير جوهري، هامشي للغاية في الفكرة العامة "للرسالة المنطقية الفلسفية". وهذا ما درج عليه– على سبيل المثال– التفسير الوضعي المنطقي لهذا المكون من الكتاب القريب جداً من مواقف الوضعيين المناطقة.

أما المحاولة الأكثر تفصيلاً لاستخدام الإمكانيات اللاهوتية والمنافحة عن الدين (Apology) الكامنة في مفهوم "الصوفي" فقد قام بها إغناس ديرت (*D`hert I.*) في كتابه "فتجنشتاين وأهميته بالنسبة للاهوت"[1]. يتطلع ديرت إلى إظهار أن "التصوف موضوع أساسي في أعمال فتجنشتاين السابقة واللاحقة"[2]. وفي نظره يمكننا الحديث عن التصوف لا في صلته "بالرسالة المنطقية الفلسفية" فحسب، بل بعمل آخر أيضاً من أعمال فتجنشتاين الأساسية: "مباحث فلسفية". وبالمحصلة فإن ديرت يصنف فلسفة فتجنشتاين كلها على أنها "صوفية". ويشير خصوصاً إلى أن "فلسفة فتجنشتاين المتأخرة، شأنها شأن الباكرة، منفتحة بالفعل على السر المطلق، وتسلم

[1] - D'hert I. Wittgenstein's Relevance for Theology. Bern; Fankfurt am Mein, 1975.
[2] - Ibid. P. 22.

بفكرة المتعالي، وهي بهذا المعنى منفتحة، بالحد الأدنى، على ما يمكن أن يسميه اللاهوتيون "إلهاً"[1].

بيد أن ديرت يدرك أنه من الصعوبة بمكان تفسير جميع أعمال فتجنشتاين اللاحقة قياساً على جزء محدود من "الرسالة المنطقية الفلسفية". لذلك فهو يفرق بين "الصوفية في الرسالة" وصوفية "الرسالة"[2]. فهذه الأخيرة تجسد في نظره التوجه العميق والأصيل لفلسفة فتجنشتاين بأسرها. إن بناء ديرت برمته يعتمد على تفسير المعنى اللغوي بوصفه "منفتحاً على الله"، كما يعتمد على اقتران "سر المعنى وإله الوحي".

يبدو لنا أن ما قام به ديرت من ربط بين المعنى اللغوي وإله الوحي لا يتفق مع التصور عن المعنى اللغوي الذي طرحته "الرسالة المنطقية الفلسفية". لذلك نعتبر أن المحاولة التي قامت على هذا الربط من أجل الحديث عن "صوفية ما للرسالة" تختلف عن تأملات فتجنشتاين نفسه عما هو "صوفي"، وجعل هذا الربط مفتاحاً لتفسير جميع أعمال هذا المفكر، هي محاولة لا تمتلك مشروعية نظرية.

إن الطرح المستحدث لمشكلة معقولية لغة الدين، وفي مقدمتها المزاعم الدينية، كان الثمرة الوحيدة، حقيقة، بالنسبة لفلسفة الدين. وبتعبير أدق، إن طرح هذه المشكلة كان بحد ذاته هو الأمر المستحدث. ولقد أظهر التطور اللاحق لفلسفة الدين ذلك، وتمثله فلسفة الدين الغربية بتاريخها المعاصر كله.

* * *

تحولت مشكلة معنى لغة الدين إلى أهم مشكلة فلسفية دينية، وعلى أقل تقدير، أهم مشكلة في البحث الفلسفي الديني لعدة عقود من الزمن.

ولقد عولجت هذه المشكلة في إطار الفلسفة الوضعية الجديدة، مثلما عولجت في "الرسالة المنطقية الفلسفية"؛ أي من مواقع تجريبية معادية للميتافيزيقا واللاهوت.

---

[1] - Ibid. P. 180.
[2] - Ibid. P. 33.

ومع ذلك هناك اختلافات مبدئية جلية، من وجهة النظر الفلسفية الدينية تحديداً، بين آراء فتجنشتاين الشاب الفلسفية والوضعيين المناطقة. فإذا كان فتجنشتاين الشاب قد تصور خلو لغة الدين من المعنى على أنه استحالة الكلام المعقول عما هو "صوفي"، فإن خلو لغة الدين من المعنى عند الوضعيين المناطقة يرتبط بالفراغ التام من المضمون لأي كلام عن حقيقة ما سامية تقف فوق العالم. كما رفضت الوضعية الجديدة فكرة الحياة "الصوفية". ويعود هذا الموقف، في المقام الأول، إلى عدم اعتراف الوضعية الجديدة بوجود أي حقيقة ربانية سامية.

هذا وقد شكلت الجوانب الفلسفية الدينية في "الرسالة المنطقية الفلسفية" أحد مكونات النظرية العامة التي ارتبطت على نحو معين بإشكالية العالم، إشكالية "الأشياء". من هنا فإن البرنامج الفلسفي الديني للوضعية الجديدة ينحصر كلياً في الإشكالية اللغوية.

إن مصطلحات "الوضعية المنطقية"، و "الوضعية الجديدة"، و "التجريبية الذرية" تستخدم عادة إما للإشارة إلى المواقف الفلسفية لحلقة فيينا فقط، وإما للإشارة إلى الآراء الفلسفية التي اتخذت شكلها النهائي تحت تأثير أفكار هذه الحلقة في البلدان الأخرى، وبالدرجة الأولى في الفلسفة الأنجلو– أمريكية والاسكندنافية.

لقد أصبحت مواقف حركة فيينا النموذج المرشد (Paradigm) لرودولف كارناب *(Rudolf C.)*. ومن وجهة نظر الموضوع الذي يعنينا هنا يحتل أهمية خاصة عمل كارناب: "تجاوز الميتافيزيقا عن طريق التحليل المنطقي للغة"، الذي نشره في المجلد الثاني من مجلة المعرفة "Erkenntnis". كان كارناب يتطلع إلى تقديم حل جذري ونهائي لمشكلات الميتافيزيقا. إنه يرفض الميتافيزيقا لعدم كفاية اليقين في مبادئها، والذي ينشأ من ضعف القدرات المعرفية عند الإنسان في مجال الموضوعات الميتافيزيقية. كما تُرفض الميتافيزيقا بحكم الغياب التام للمعنى في عباراتها. فكارناب يؤكد بحزم أن الميتافيزيقا ليست مجرد كاذبة، إنما "بلا معنى"، والادعاءات الميتافيزيقية هي ادعاءات تخيلية، أما المفاهيم الميتافيزيقية، بما فيها مفهوم "الله" و"المطلق"، فهي خالية من المعنى، ومفاهيم تخيلية.

هذا الموقف بالغ الحدة المعادي للميتافيزيقا، وبالتوافق مع ذلك المعادي للاهوت، هو الذي حدد ذلك التأثير لآراء كارناب على فلسفة الدين المعاصرة. في كتابه "لغة الدين وفلسفة التحليل"، يشير الفيلسوف الإسباني كسافير سادابا غاراي *(Sadaba Garay J.)* بحق إلى أنه "يستحيل أن نكون أدنى فكرة عن المناقشات التي تجري حول لغة الدين إن لم نأخذ بعين الاعتبار ما قاله كارناب. إذ لا يصعب أن نرى كارناب في الأعمال الفلسفية المعاصرة، حتى عند أولئك المؤلفين الذين لا يعترفون بالأفكار الوضعية. وذلك بصرف النظر عن التصحيحات اللاحقة التي تعرض لها المعيار التجريبي للمعنى"[1].

إن برنامج حلقة فيينا المعادي للاهوت، والذي تكمن في أساسه نظرية محددة في المعنى، لم يكن برنامجاً راديكالياً فحسب، بل كان مبتدعاً. وبهذا الصدد تستوجب الاهتمام وجهة نظر هانز– يواهيم دامس *(Dahms H.-I.)*، الذي عمل على تلخيص نتائج أبحاث حلقة فيينا التي أنجزت في الأعوام الأخيرة في إطار الفلسفة الغربية.

يشدد دامس على أن نقد الميتافيزيقا في نطاق حلقة فيينا يستلزم النظر إليه في صلته بنظرية المعنى. ويشير إلى أنه " بالمقارنة مع الأشكال اليسارية الكلاسيكية لنقد الميتافيزيقا والدين، يُعد هذا النقد من جانب حلقة فيينا شيئاً مبتدعاً، ما دام هذا النقد لا يهدف إلى إظهار الوظيفة الاجتماعية للميتافيزيقا موضوع النقد، إنما إلى بيان خلو مضمون الميتافيزيقا من المعنى، الشيء الذي يجب أن يتضح في التحليل عن طريق الإشارة إلى سخافته النحوية أو الدلالية"[2]. وبرأي دامس أنه تحت حد الميتافيزيقا فُهمت أمور شتى. غير أن البحث– كما يرى دامس– في أعمال ممثلي حلقة فيينا عن جواب للسؤال ما الذي تعنيه الميتافيزيقا بالفعل، هو بحث بلا جدوى. فحلقة فيينا لا تفهم تحت حد الميتافيزيقا إلا كل ما لا يتفق مع نظرية تحقق

---

[1] - Sadaba Garay J. Lenguaje religioso y filosofia analitica. Madrid; Barcelona, 1977. P. 28.

[2] - Dams H.. I. Versuch einer Charakterisierung des Wiener // Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises. Berlin; N. Y. S. 22.

(Verification) المعنـى. لـذا، "فالميتافيزيقا مفهـوم غيـر محـدد المضـمون، لكنـه مفهوم حربي تستخدمه حلقة فيينا في كل مكان"[1].

إن ما يؤكد عدالة هذا التقييم من جانب دامس يتمثل بواقعة أن أصحاب حلقة فيينا لم يلجؤوا إلى تحليل آراء كلاسيكيي الميتافيزيقا. فهذا الغياب للبرهان الفلسفي التاريخي هو بلا شك نقص جوهري في برنامج حلقة فيينا المعادي للميتافيزيقا.

في البلاد الناطقة بالإنكليزية ضبط ألفرد آير *(Ayer A.)* إيقاع الوضعية المنطقية في جميع مراحل تطورها. وكتابات آير هامة أيضاً لأنه كان أحد الوضعيين المناطقة القلائل الذين التفتوا إلى تحليل القضايا اللاهوتية، ولم يكتفوا بنقدهم للميتافيزيقا عامة.

تَمثُل الميتافيزيقا في فهم آير لها على أنها بحث في طبيعة الحقيقة الكامنة في صلب الظواهر، أو التي تعلو على الظواهر التي يكتفي العلم بدراستها. والميتافيزيقي، برأي آير، يسعى للحصول على معرفة غير تجريبية بالوقائع. وفوق ذلك تجده يتطلع إلى إدراك عميق ومحكم للحقيقة أكثر مما تقدمه أشد العلوم النظرية إعداداً.

في كتابه "اللغة والصدق والمنطق"، يؤكد آير أن "القول بأن الله موجود يعني الإدلاء بقضية ميتافيزيقية لا تحتمل الصدق أو الكذب... ولا يمكن لأي جملة تضع نصب عينيها وصف طبيعة الله المفارق أن تمتلك معنى حرفياً"[2]. وبحسب آير، إن القضايا الميتافيزيقية، وعلى الرغم من أن ثمة من ينزع إلى استخدامها كتصديقات أصيلة تدعي الصحة، تعد جملاً لا تعبر عملياً عن تحصيل حاصل (Tautology) *، ولا عن فرضية تجريبية. بينما جميع القضايا التي تتمتع بمضمون وقائعي تعتبر فرضيات تجريبية. ويعلن آير أن الجملة تصبح ذات دلالة وقائعية بالنسبة لهذا الشخص، إذا وفقط إذا كان يعرف كيف يتحقق من القضية التي تسعى هذه الجملة

---

[1] - Ibid. S. 24.

[2] - Ayer A. Language, Truth and Logic. L., 1936. P. 174.

* - تحصيل الحاصل (Tautology) في عرف مناطقة القرن العشرين هو علم المنطق والرياضيات– المترجم.

إلى التعبير عنها؛ أي إذا كان يعرف ما هي المشاهدات التي ستقوده، ضمن شروط محددة، إلى قبول القضية على أنها صادقة، أو رفضها على أنها كاذبة.

لاحقاً قاد إقرار آير بقصور صياغاته الأولية إلى صيغة أكثر دقة لمعياره. ففي مقدمته للطبعة الثانية من كتابه "اللغة والصدق والمنطق"، يؤكد آير: "أن التصديق ذا المعنى، الذي لا يعد تحليلياً، ينبغي أن يكون، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قابلاً للتحقق منه"[1].

بيد أن برنامج التجريبية المعاصرة المعادي للميتافيزيقا واللاهوت لا يرتبط بمعيار التحقق من المعنى فحسب، مثلما هو الحال عند كارناب وآير، إنما أيضاً بمبدأ القابلية للتكذيب[2]. وقد خضعت هذه الأفكار بدورها لتطور معلوم كان له أثره على التطور العام للوضعية الجديدة. أما على ضوء المهمات المطروحة في هذا الكتاب فلا نلمس حاجة إلى تحليل جميع المنعرجات التي مر بها هذا التطور، مادامت جميع الصيغ اقتضت في المبدأ مواقف فلسفية دينية متماثلة، تحيل بجملتها على نفي معقولية العقائد الدينية والدعاوى أو التصديقات اللاهوتية.

إن الدور الذي لعبته مواقف التكذيب في فلسفة الدين المعاصرة كانت قد استوجبته، بصورة أساسية، مواقف أنطوني فلو *(Flew A.)* التي صاغها في بداية الخمسينيات. وفي فلسفة الدين الغربية عرفت هذه المواقف باسم "تحدي فلو".

ينظر فلو في كتابه "اللاهوت وقابلية التكذيب" الموضوع الآتي: ذات مرة قَدِم باحثان إلى بقعة أرض ممهدة داخل أجمة. كانت بقعة الأرض مليئة بالأزهار، كما كان فيها الكثير من النباتات الطفيلية. أحد الباحثين افترض أن بستانياً يعتني بها، لكن الآخر لم يوافقه الرأي. ولكي يحسما هذا النقاش عزما على مراقبة البقعة. إلا أن أحداً لم يظهر عند بقعة الأرض. ولما افترض الأول أن البستاني غير مرئي، قاما بتسييج بقعة الأرض بأسلاك شائكة، ومررا عبرها تياراً كهربائياً، حتى أنهما وضعا

---

[1] - Ayer A. Language, Truth and Logic. N. Y., 1952. P. 13.

[2] - إن برنامج الوضعية المنطقية المعادي للميتافيزيقا واللاهوت يتطابق في حقيقة الأمر، من وجهة نظر فلسفة الدين، مع برنامج العقلانية النقدية. ففي توجههم النقدي حيال الدين يتخلى أتباع كارل بوبر عن بعض التحفظ الذي ميز معلمهم في هذا الشأن.

كلاباً للحراسة حولها. لكن لم تظهر أي علامات عن حضور ما. لم يُسمع أي صراخ، والأسلاك لم تتحرك، والكلاب لم تنبح. غير أن الباحث الذي يعتقد بوجود البستاني لم يغير قناعته. فيؤكد بأن البستاني موجود، لكنه غير مرئي، وغير محسوس، ولا يؤثر فيه التيار الكهربائي، لا رائحة له ولا يحدث ضجة. يعتني هذا البستاني بحديقته المفضلة سراً. وفي نهاية الأمر يسأل الباحث الآخر، الشكاك، رفيقه بماذا يختلف البستاني غير المرئي، غير المحسوس..إلخ، عن البستاني المتخيل أو عن البستاني غير الموجود عموماً.

تبدو هذه القصة لفلو مثالاً على مسألة كيف يمكن لتصديق ما أن يكتسب بالتدريج، وخطوة إثر خطوة وضعاً مختلفاً تماماً عن طريق الاشتراطات والتوصيفات المدقِقة. إذ يستطيع المرءِ على هذا النحو أن يفرغ تصديقه من محتواه حتى من دون أن يتنبه لذلك. ويشير فلو إلى أن "الفرضية الجميلة والجريئة قد تُقتل شيئاً فشيئاً، وسوف يكون هذا موتاً من خلال آلاف الاشتراطات"[1]. فذلك الباحث الذي يؤمن بوجود البستاني، يفرغ– كما يعتقد فلو– تصديقه بوجود هذا البستاني من محتواه عن طريق اشتراطاته فيما يتعلق باللامرئي واللامحسوس وما شابه ذلك.

يورد فلو مثالاً آخر أيضاً. ينازع طفل الموت بسبب عدم إجراء عمل جراحي لسرطان الحنجرة عنده. يجن جنون أبيه الأرضي في محاولاته اليائسة لمساعدته بطريقة ما. أما أبوه السماوي فلا يبدي أي علامات اهتمام تذكر. يضع الشخص المؤمن في مثل هذه الحالة اشتراطاته بشأن حب الأب السماوي، فيعلن أنه "ليس مجرد حب أرضي"، وأن طبيعته لا تدرك..إلخ. جميع هذه الاشتراطات تفضي إلى وضع لا يمكن معه التعرف مطلقاً على معنى التصديق الأولي عن الله المحب.

يتضمن وضع الموت [موت الفرضية أو التصديق..] من خلال آلاف الاشتراطات، برأي فلو، خطورة من نوع خاص على القضايا اللاهوتية. فالقضايا من نمط "ثمة مخطط عند الله"، "خلق الله العالم"، "إن الله يحبنا كما يحب الأب أبناءه" تَمثُل بوصفها تصديقات، لا بل "تصديقات كوسمولوجية عظمى". فإذا كان التصديق

[1] - Flew A. theology and Falcification // New Essays in Philosophical Theology. L. 1955. P. 97.

يعتبر بالفعل تصديقاً، فسوف يكون لزاماً أن يطابق نفي النفي لهذا التصديق. وكل ما من شأنه أن يشهد ضد التصديق أو يمكنه أن يرغم المتحدث على التخلي عن تصديقه، يشكل أحد مكونات "دلالة نفي" هذا التصديق. إن معرفة دلالة نفي تصديق ما، هي معرفة محددة لدلالة هذا التصديق. ويشدد فلو على أنه "إذا لم يكن ثمة ما ينفيه تصديق ما، فلن يكون ثمة ما يُثبته. وهذا ليس تصديقاً بالمرة"[1]. لذا يلجأ فلو إلى طرح ذلك السؤال الذي يشكل جوهر "تحدي فلو": "ما الذي كان ينبغي أن يحدث، لكي يكون بوسعه أن يصبح برهاناً ضد الحب، أو برهاناً ضد وجود الله؟"[2].

يمكن من وجهة نظرنا أن نجمل موقف فلو على النحو الآتي: لا يعتبر التصديق اللاهوتي أو الديني تصديقاً وقائعياً (Factual assent) إلا إذا كان المعبر عنه على استعداد للإشارة إلى ترتيب الأحداث الفعلي أو المتخيل الذي يمكنه ألا يتفق مع هذا التصديق، وإلى ترتيب الأحداث الفعلي أو المتخيل الذي بوسعه أن يشهد ضد صدق هذا التصديق

ويتلخص "تحدي فلو" بالضبط في الآتي: يحسب المؤمنون بعض المبادئ العقيدية الهامة قضايا وقائعية. لكنها إذا كانت بالفعل وقائعية، ينبغي أن توجد إمكانية، بالحد الأدنى إمكانية منطقية، لوصف حالتين بمحتوى تجريبي مختلف، واحدة منهما تحدث بالفعل إذا كانت القضية الدينية صادقة، والأخرى تحدث إذا كانت القضية كاذبة أو من المحتمل أن تكون كاذبة. ويقصد فلو قضايا تجريبية غير دينية وغير لاهوتية، بوسعها أن تكون بمنزلة البرهان (الشهادة) على القضايا الدينية. فالقضايا الدينية واللاهوتية يجب أن يتم إثباتها أو تفنيدها من حيث المبدأ عبر قضايا وقائعية، تجريبية، غير دينية.

إذا تحقق شرط تجريبي معين، فإن القضية تكون صادقة أو ربما تكون صادقة. وإذا تحقق شرط آخر، فإن القضية تكون كاذبة أو ربما تكون كاذبة. وإذا لم يكن بالإمكان تصور هذه الشروط، فإن القضية الدينية التي يفترض أنها تعبر عن واقعة ليست صادقة ولا كاذبة، وتبعاً لذلك يمكننا أن نشك فيها بأنها باطلة.

---

[1] - Ibid. P. 98.
[2] - Ibid. P. 99.

أظهر "تحدي فلو" تأثيراً هائلاً على المناظرات الفلسفية حول لغة الدين، وعلى فلسفة الدين التحليلية بجميع ضروبها.

وفي الوقت الراهن فقدت المناظرات الفلسفية حول النظرية التجريبية الوقائعية في المعنى حدتها، وليس من الجائز القول بأنها مازالت تقع في صلب اهتمام الفلاسفة، بمن فيهم فلاسفة التحليل أنفسهم. غير أن مشكلة المعنى الوقائعي للعقائد الدينية لا تنفك تحافظ على حضورها الحي في فلسفة الدين المعاصرة.

وفي الأعوام الأخيرة أخذت هذه المشكلة تقترن أكثر ما تقترن بكتابات كاي نلسون *(Nielsen K.)*، الذي عادة ما تصنف مواقفه على أنها "وضعية جديدة ملطفة".

يتلخص جوهر الموقف عند نلسون بأنه من المشكوك فيه أن يحوز المرء إيماناً بالله، إن لم يكن ثمة فهم معقول لما يجب أو لمن يجب أن يؤمن به. فالإيمان يستلزم بالحد الأدنى فهماً ما. لذا يبقى السؤال الأهم، في الصعوبات الحالية التي يواجهها الإيمان المسيحي واليهودي والإسلامي بوجود الله، هو السؤال عما إذا كان "الكلام اللاتشبيهي* عن الله" يمتلك ما يكفي من المعنى من أجل جعل الإيمان "خياراً معقولاً".

فلكي نجيب عن السؤال عن معقولية "الكلام عن الله" يلزمنا معيار ما. وينطلق نلسون من المعيار الآتي للمعنى: ينبغي أن تُقَرر علاقة ما بين التجربة الراهنة أو المحتملة وبين التصديقات المعقولة على الصعيد المعرفي. وهذا يعني أن على المؤمن أن يظهر أن تجربة واحدة بالحد الأدنى بوسعها أن تكون شاهداً على إثبات صدق أو كذب القضايا الدينية أو تفنيدهما. في كتابه "مقدمة في فلسفة الدين" يشير نلسون إلى أنه "من أجل أن نفهم ماذا نقول حين نتحدث عن الله، يجب أن يمتلك مفهوم الله سنداً تجريبياً ما"[1]. وهذا يعني أنه يجب أن توجد إمكانية للإشارة،

---

* - التشبيهية (Anthropomorphism) – إضفاء الصفات البشرية الحسية على الله، والكلام اللاتشبيهي، بحسب النص، هو الكلام الذي ينفي الصفات الحسية عن الله– المترجم.

[1] - Nielsen K. An Introduction to the Philosophy of Religion. L.; Basingstoke, 1982. P. 141.

ولو من حيث المبدأ، إلى ما يمكن أن يشهد مع أو ضد القضية التي تقرر وجود كائن مفارق للعالم ومستقل تماماً عنه. ويذكّر نلسون بأن الوضعيين يقررون أن مثل هذه القضية لا يجوز أبداً إثباتها أو تفنيدها، حتى من حيث المبدأ، ولذلك فإن مثل هذه القضية تفتقر إلى مدلول وقائعي.

وبطبيعة الحال يقر نلسون بأن المؤمن قد لا يبدي رغبة في ممارسة اللاهوت الفلسفي. ويحق لـه أن يرى أن لا حاجة للبحث عن إثبات أو برهان لمعتقداته عن طريق الاستعانة بالشواهد التجريبية أو بواسطة التعليل اللاهوتي والفلسفي. غير أن المقصد هنا، يؤكد نلسون، ليس برهان أو إثبات يقينية هذه المعتقدات. فالمسألة تتلخص من حيث المبدأ فيما إذا كانت هذه المعتقدات تمتلك عموماً ذلك المعنى الذي يعطيه المؤمن لها؛ أي إذا كانت تمتلك مضموناً وقائعياً ما. فإن كانت تفتقر إلى هذا المضمون فهذا يعني أنها، أولاً، لا تعتبر ما هي عليه في حسبان المؤمنين، وثانياً، تعد مفتقرة لليقين الذي يمنحه المتدينون لها.

لا ينبغي أن نطابق بين الدين وصيغه المذهبية (Doctrine). "ومع ذلك تحتفظ المذاهب بأهميتها الجوهرية وتكون بمنزلة المقدمة للكثير مما يفعله المتدينون"[1]. أما تحديد ما إذا كانت هذه الصيغ تمتلك مضموناً وقائعياً ما، فيمكن فقط بمساعدة معيار وقائعي للمعنى. لذا فإن "المذهب التجريبي في الدين لم يقل كلمته الأخيرة بعد"[2].

بعد أن بحثنا وجهات نظر الوضعية الجديدة الأكثر تمثيلاً لموقفها من الدين واللاهوت، سوف نحاول أن نجمل الموقف الفلسفي الديني للوضعية المنطقية. وهذا يستلزم منا بداية أن نعيد إلى الذاكرة النظرية الوضعية المنطقية في المعنى اللغوي وتطبيقاتها على الدين واللاهوت.

كان يعول على هذه النظرية، وعلى وجه الدقة، على معيار المعنى أن يقرر ما إذا كانت قضية ما تدعي أنها وقائعية هي بالفعل وقائعية؛ أي إنها قضية عن

---

[1] - Ibid. P. 146.
[2] - Ibid. P. 171.

حال الأوضاع والأشياء في العالم الواقعي. إذ يتعين على هذه القضية أن تخضع لاختبار تجريبي؛ أي بالحد الأدنى أن يتم التحقق منها من حيث المبدأ أو تكذيبها من حيث المبدأ. والاختبار التجريبي في عرف الوضعيين الجدد ليس مجرد شرط كاف، بل ضروري أيضاً لمدلول القضية الوقائعي.

وتبعاً لذلك لا تعد القضايا التي تعبر عن العقائد التأليهية قضايا وقائعية أصيلة، وهي على حد سواء ليست قضايا تحليلية. فهي لا تخضع للتحقق ولا للتكذيب، مادمنا لا نستطيع القيام بملاحظات تجريبية نتحقق منها أو نكذب وجود أو عدم وجود كائن مفارق؛ أي خارج العالم.

وبما أنه لا يمكننا أن نختبر تجريبياً التصديق بوجود الله، فلن يتحقق الشرط الضروري للقضية الوقائعية الأصيلة. لذا فإن التصديق بوجود الله لا يعد تصديقاً وقائعياً أصيلاً. لكن المؤمنين عندما يتحدثون عن وجود الله ففي حسبانهم أنهم يقصدون أو يؤكدون واقعة محددة. وعليه يصل الوضعيون الجدد إلى استنتاجهم عن حتمية التناقض الداخلي وبطلان القضايا الدينية.

لا تزال نظرية المعنى الوقائعي (Factual) تحافظ على مواقعها الواضحة في فلسفة الدين المعاصرة. إلا أنها لم تعد تلعب ذلك الدور البارز الذي لعبته من قبل. وبوسعنا أن نشير إلى سببين أساسيين ساهما في دفع هذه النظرية إلى هامش المناظرات الفلسفية الدينية. أولاً، لم يفلح الوضعيون الجدد في صياغة معيار للمعنى الوقائعي على نحو يجعله بالفعل أداة للتمييز بين القضايا المعقولة في العلم والعقل السليم من جهة، والقضايا الميتافيزيقية والدينية التي لا معنى لها من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، بقي برنامج الوضعية الجديدة المعادي للاهوت، والذي قام على إظهار الغياب التام للمعنى في الميتافيزيقا، غير منجز بالجوهر. وكان لهذا الأمر، كما سنرى، عواقبه المباشرة على فلسفة الدين. ونحن لم نبحث في التقلبات التي مرت بها نظرية المعنى الوقائعي بأوجهه المختلفة، لأن ذلك يتطلب عملاً مفصلاً قائماً بذاته. والشيء الجوهري في هذا الموضوع أن إعداد هذا العمل يتم خارج السياق الفلسفي الديني المباشر.

ثانياً، إن التجاهل النسبي للنظرية الوقائعية في معنى لغة الدين فرضته الاهتمامات المعروفة في الدفاع عن الدين. فالوضعية الجديدة، في صيغتها الكلاسيكية، تحتل أشد المواقع جذرية في معاداتها للدين واللاهوت في الفلسفة الغربية المعاصرة. وجعل هذه المواقع طي النسيان والسكوت عنها وتجنب المواجهة في محصلة الأمر، هو إستراتيجية دفاعية صريحة. وهذه الاستراتيجية تستخدم بالدرجة الأولى في إطار لاهوت المذاهب المسيحية الغربية. أما في فلسفة الدين فغالباً ما تستخدم إستراتيجية دفاعية أخرى، كما سوف نرى.

3- التفسيرات الفلسفية لمعنى لغة الدين

باتت المقدرة النقدية الهائلة للتجريبية المعادية للاهوت تعني فيما تعنيه تهديداً كبيراً للدين. لم يعد الدين يتبدى كموضوع لمحاورات فكرية تطرح فيها الحجج والنظريات من قبل المتحاورين المختلفين، بل كشيء لا معنى له. وحتى في تلك الحالات التي أقر فيها الوضعيون الجدد بمشروعية الدين كموقف في الحياة وتوجه وجداني، فقد كانوا لا يهادنون في إنكار مشروعية الدين كمعرفة عن ماهية الوجود الموضوعي. ولقد عنى ذلك من الناحية الفعلية نفياً قاطعاً وصريحاً لإمكانية البحث الجدي في مسألة وجود الله.

زد على ذلك أن الإشارة إلى غياب المغزى المعرفي في لغة الدين فُهمت في أحيان كثيرة على أنها انعكاس فلسفي لواقعة أن الدين أخذ يتراجع باضطراد إلى هامش الثقافة الجادة في بلدان الغرب.

وكان من المفهوم أن يحيي مثل هذا التهديد من جانب الفلسفة مساع فلسفية كثيفة ومتنوعة تدافع عن الدين. وبما أن الأداة الأساسية للهجوم الفلسفي على الدين كانت نظرية صريحة في معنى لغة الدين، فقد تركزت هذه المساعي في حقل إشكالية معنى لغة الدين على وجه التحديد.

ويمكننا أن نبرز موقفين أساسيين، شكلين أساسيين من الرد الفلسفي المدافع عن الدين على "التحدي الوضعي الجديد". يتلخص الشكل الأول في الاعتراف بالنظرية الوضعية الجديدة في المعنى، لكن، وفي الوقت ذاته، إعادة تفسير معنى القضايا الدينية، والعمل بذلك على إظهار عدم صلاحية تطبيق هذه النظرية على لغة الدين. وتؤلف الشكلَ الثاني محاولاتُ العدول التام عن نظرية الوضعية الجديدة في المعنى وإيجاد بديل عنها. وفيما يتصل بهذا الشكل الأخير تجدر الإشارة إلى أنه من الخطأ أن يختزل التطور اللاحق لفلسفة التحليل برمته، الذي تم بعيداً عن مجرى الوضعية الجديدة، إلى مجرد مساع بحثية في الدفاع عن الدين.

وعند إعادة تفسير معنى القضايا الدينية لا يطاح بالمعيار الوقائعي للمعنى ولا يعاد النظر فيه، إنما يجري تضييق لمجال تطبيقه، ما يعني إنكار مشروعيته فيما يخص القضايا الدينية. بعبارة أخرى، يفقد المعيار الوقائعي للمعنى تلك العمومية التامة التي أُسبغت عليه في الوضعية الجديدة.

يرى ريتشارد برايثوايت[1] *(R. Braithwaite)* أن مبدأ التحقق (Verification) يمكن تطبيقه على ثلاثة أنواع من القضايا: القضايا التي تتصل بالوقائع التجريبية؛ الفرضيات العلمية وسائر التعميمات الناشئة عن الحقل التجريبي؛ القضايا الضرورية للمنطق والرياضيات. والقضايا الدينية لا تقع تحت أي من هذه الأنواع، لذلك لا ينبغي تطبيق مبدأ التحقق عليها. ومهما يكن من أمر لا يجب أن نقتفي إثر الوضعيين الجدد ونخلص إلى استنتاج عن لامعنى القضايا الدينية. فالقضايا الدينية، بحسب برايثوايت، هي ضرب من القضايا الأخلاقية. وهي بمنزلتها قضايا من هذا النوع لا تعد بلا معنى، طالما أنها تتمتع بوظيفة واضحة في حياة المتدينين. فهذه القضايا تعبر عن توجه في الحياة، ومقاصد، ومشايعة لنمط معين في الحياة.

ومن مواقع شبيهة بهذه أحرزت أفكار ريتشارد هاري *(Hare R. M.)* شهرة خاصة. يعترف هاري بأن "فلو قد حقق نصراً كاسحاً في المجال الذي رسمه

[1] - Braithwaite R. An Empiricists View of the Nature of Religious Belief // Philosophy of Religion. N. Y. et al., 140 – 163.

بنفسه"[1]. إلا أنه يشك بأن فلو قد فهم بصورة صحيحة الطبيعة الخاصة للقضايا الدينية، وتبعاً لذلك يحاجج في مشروعية تطبيق نظريته على هذه القضايا.

ومن أجل التعبير عن وجهة نظره يروي هاري قصة- تماماً مثلما فعل فلو- عن مخبول لا تقدر أي حجج أن تقنعه بأنه ينظر إلى العالم بشكل خاطئ، وأنه يسيء بالكامل تقدير نوايا المحيطين به. وليس ثمة تجربة واحدة يمكن للمخبول أن يقبلها كبرهان يخالف رأيه في العالم. لكن هذه القرينة، خلافاً لنظرية فلو، لا تجيز لنا أن نحسب رأي المخبول خالياً من المعنى. وكل ما بوسعنا قوله عن هذا الرأي يتلخص بأنه يختلف عن رأينا. هذا الاختلاف بين رأي المخبول ورأي الأسوياء يسميه هاري بكلمة مصطنعة "بقعة ضوء". ومن المرجح أن هاري يفهم تحت حد "بقعة الضوء" توجهاً أساسياً يعمل على تنقية وتنظيم تجربة الفرد. وكشيء يسبق التجربة لا يمكن لهذا التوجه أن يتعين مباشرة بالتجربة. إن مواقف المؤمنين وغير المؤمنين تعينها "بقع الضوء" المختلفة، لذا من المشكوك فيه أننا نستطيع أن نقارن مواقفهم على أساس التجربة، إنما نقارنها على أنها فرضيات توضيحية مختلفة تختص بالوجود الموضوعي.

في نظرية "بقعة الضوء" عند هاري، التي نالت شهرة واسعة، ثمة الكثير من الغموض، ما يجعلها عرضة لتفسيرات شتى. لكن، وعلى الرغم من جميع هذه التفسيرات، من الواضح أن هاري نفسه يجنح إلى فهم لامعرفي (non-cognition) لماهية "بقعة الضوء". وإذا ما طبقنا هذا الفهم على القضايا الدينية فسوف يعني ذلك تفسيراً لامعرفياً لمعنى هذه القضايا*.

---

[1] - Hare R. M. Theology and Falsification (B) // New Essays in Philosophical Theology. L., 1955. P. 99.

* - اللامعرفة لا تعني الجهل بطبيعة الحال، والفهم أو التفسير اللامعرفي هو الذي يقوم على نسبية المعرفة، وأننا لا نعرف الأشياء في ذاتها، وبالنسبة للمفاهيم والقضايا الدينية فإن مسائل مثل المطلق واللامشروط واللامتناهي، وما بعد الموت والبعث والحساب والقيامة... كلها من الغيبيات التي لا معرفة كلية للإنسان بها. يبقى أن اللامعرفية هي اتجاه في نظرية المعرفة نشأ في القرن التاسع عشر وواضع المصطلح هو الفيلسوف الإنكليزي وليم هاملتون الذي زعم أن المشروط هو الشيء الوحيد القابل للمعرفة، أما اللامشروط، المطلق فلا تتسنى معرفته، وكل ما يمكن معرفته هو أنه موجود، لكننا لا نعرف ما هو- المترجم

في نظرية كل من برايثوايت وهاري، وفي جميع المحاولات الشبيهة، تفهم القضايا الدينية على أنها حالات تعبيرية (Expressive)- أي كتعبير عن توجه أخلاقي، وطريقة محددة في إدراك العالم، وتجسيد لتوجه في الحياة..إلخ. وفي حقيقة الأمر تفقد القضايا الدينية طبقاً لهذا الفهم مضمونها المعرفي.

ويتلخص جوهر الطريقة اللامعرفية في كونها محاولة لإظهار أن فهم الوضعيين المناطقة لطبيعة القضايا الدينية هو فهم خاطئ. وعلى وجه الدقة، يسعى الفلاسفة المدافعون عن الدين في هذه الحالة لأن يظهروا أن القضايا الدينية ليست مجرد ادعاءات، إذا ما أمعنا النظر فيها جيداً.

إن جميع أشكال الحجاج الفلسفي الديني التي استوجبها التهديد من جانب الفلسفة الوضعية، وجميع ضروب ما أسماه جون باسمور "تجريبية مسيحية"، اختُزلت في نهاية الأمر إلى محاولة تقديم مذهب التأليه (Theism) بوصفه "المنظور" المشروع، ناهيك عن أنه الأكثر مطابقة لموضوعه، وطريقة للنظر إلى العالم.

هذا وقد أصبحت "المنظورية" (Perspectivism)* كاستراتيجية دفاعية مادة لتحليل موضوعي ومقنع- من وجهة نظرنا- عند هوغو جونس *(Jones H. O.)*. تفترض "المنظورية" تلازماً محدداً بين التأمل الفردي والوجود الموضوعي للعالم. و"بحسب النظرية المنظورية- يكتب جونس في "منطق المنظورات اللاهوتية: بحث لغوي- تحليلي"- لا يعد الكلام الديني مجرد استخدام للكلمات الموروثة. إنما هو على الأغلب كلام من وجهة نظر محددة. ولكي نفهم هذا الكلام، يتوجب علينا، جزئياً على الأقل، أن نقف على وجهة النظر هذه وأن نكون متفقين معها"[1].

تطمح المنظورية الفلسفية- الدينية من النوع المشار إليه إلى التغلب على التراث النقدي الذي يمتد من هيوم وكانط وصولاً إلى الوضعية المنطقية، إذ يرى هذا

---

* - المنظورية نظرية في المعرفة تقول بأن وجهات النظر في الشيء الواحد تتعدد بتعدد الأفراد الذين يتخذون منه موضوعاً لمعرفتهم، وكل وجهة نظر ضرورية وصادقة، أما وجهة النظر الخاطئة فهي التي تزعم بأنها وحدها الصائبة- المترجم.

[1] - Jones H. O. Die Logik theologischer Perspektiven: Eine sprachanalytishe Untersuchung. Göttingen, 1985. S. 11.

التراث أنه لا يجوز تصوير وتسويغ القضايا الدينية بمنزلتها حقائق العقل، ولا بمنزلتها استنتاجات على أساس التجربة.

لا تعد المنظورية ذاتها شيئاً ما جديداً. فهي تعتمد على الإرث الممتد من ليبنتز حتى فاينجر ونيتشه. وفي القرن الحالي يعد فتجنشتاين، برأي جونس، الممثل الأكبر للمنظورية، الذي مارس تأثيراً كبيراً على فلسفة الدين الأنجلوسكسونية.

تستلزم أفكار جونس، من وجهة نظرنا، أن نتممها بالإشارة إلى أن جوهر المنظورية الفلسفية- الدينية يتلخص في الطموح إلى جعل "المنظور الديني" مستقلاً بذاته بطريقة ما. ويعني الاستقلال الذاتي تأكيداً للمعنى الذي يقرره هذا المنظور. وطبقاً لذلك يبدو وكأن الخطر على الدين يتم تحييده، ذلك الخطر الذي يستوجبه الارتياب الوضعي بأن الدين لا معنى له.

كما أشرنا سابقاً، يتلخص الشكل الثاني من الرد على "التحدي الوضعي الجديد" في العدول عن النظرية الوضعية الجديدة في المعنى. وهذا الاتجاه في فلسفة الدين التحليلية المعاصرة يمثله بصورة أساسية موقفان: الموقف الأول تجسده فلسفة الدين على قاعدة فلسفة اللغة العادية *؛ أما الموقف الثاني فيرتبط بالاستخدام الفلسفي الديني لنظرية "اللعب اللغوي".

ترفض فلسفة اللغة العادية، بالكامل، أي تصورات عن أن اللغة الطبيعية ليست إلا بديلاً ناقصاً ومشوهاً (Surrogate) عن اللغة المثالية. وإن البحث عن بنيان ما خفي، "حقيقي" للغة الطبيعية ليس له معنى، مادامت هذه اللغة تؤدي وظيفتها بصورة مطابقة تماماً في تلك الحالات التي تستخدم فيها. إن دلالة الكلمة تحددها الجماعة اللغوية. لذلك ليس ثمة من حاجة إلى تدقيق وتقعيد اللغة الطبيعية، كما أنه ليس من حاجة إلى استبدال اللغة الواقعية بلغة مثالية.

---

* - اللغة العادية أو السائدة أو الدارجة أو المبتذلة بمعنى استخدامها الشائع، وهي كلها ألفاظ تحيل على المعنى المقصود باللغة العادية- المترجم.

إن فلسفة اللغة العادية على وجه العموم تتناسب سلباً مع المعيار الصارم للمعنى الذي أقرته الوضعية المنطقية. فهي تعترف باحتمالات متنوعة ومتعددة لمعنى اللغة، وهذا التوجه المبدئي يطرح منظوراً فلسفياً دينياً آخر.

وينحصر البرنامج الفلسفي الديني لفلسفة اللغة العادية، إذا ما شئنا أن نعبر باختصار، في إقرار ما إذا كان بمقدورنا أن نتحدث بصورة مفهومة عن الله بمصطلحات هذه اللغة. ويتجه هذا البرنامج نحو تحديد معنى ووظائف العبارات الدينية التي صيغت بأدوات اللغة العادية. وفي حقيقة الأمر، إن المسألة هنا لا تخرج عن حدود التحقق الفلسفي من الاستخدام الديني للغة.

ترتبط فلسفة الدين على قاعدة فلسفة اللغة العادية، من حيث الأساس، بنظرية فعل الكلام التي جرى إعدادها في نطاق تلك الأخيرة، وفي المقام الأول بالتصور العام الذي طرحه جون أوستن. فنظرية فعل الكلام تسمح للباحث، كما يرى أصحاب هذه النظرية، أن يأخذ بعين الاعتبار كامل التعقيد في الوظيفة والمضمون لأي تشكل لغوي ديني، وأن يقرر لأي نموذج يتبع هذا التشكل، وأن يقرن معنى العبارات الدينية بالسياق الملموس لهذه العبارة. وتجدر الإشارة في هذه المناسبة إلى التوتر الذي عادة ما ينشأ بين الهدفين الأخيرين.

هذا وقد أحرزت نظرية "الألعاب اللغوية" أهمية خاصة بالنسبة لفلسفة الدين. النظرية التي طرحت السؤال عن إمكانية اعتبار الدين نظاماً مستقلاً من "أنظمة الحياة"، ولعباً من "ألعاب اللغة". ويؤكد ويليم آلسطن *(Alston W. P.)* بشدة أن "هذا السؤال فائق الأهمية بالنسبة لفلسفة الدين طالما أنه يبدي تأثيراً عميقاً على تفسير المفاهيم اللاهوتية، وعلى فهمنا لطبيعة الله وحقيقته، وأيضاً على اختيار الأسس من أجل المصادقة على عقلانية العقائد المسيحية"[1].

وكما هو معلوم ظهر مفهوم "اللعب اللغوي" عند لودفيغ فتجنشتاين في "مباحث فلسفية". لكن فتجنشتاين نفسه لم ير أنه هو الذي قدم نظرية اللعب اللغوي،

---

[1] - Alston W. P. The Christian Language Game// The Autonomy of Religious Belief. Notre Dame; L., 1981. P. 139.

على الرغم من أن فلاسفة غربيين معاصرين كثر يرون أن فتجنشتاين هو من أسس هذه النظرية أو على الأقل وضع أسساً متينة من أجل إعدادها.

لقد استخدم فتجنشتاين مفهوما "اللعب اللغوي" و"أنظمة الحياة" من أجل التشديد على واقعة أن معرفة اللغة ليست مجرد اكتساب وامتلاك القاموس وقواعد النحو، بل هي على الأغلب تصور عن نظام الحياة. فاللغة هي جزء عضوي من نمط حياة جماعة بشرية ما. وإن دلالة العبارات أو القضايا متشابكة مع الأفعال في إطار نمط حياة معين. إذ ليست الدلالة فكرة خارج الزمن متماثلة بالنسبة للجميع وفي كل الأوقات.

تظهر الألعاب اللغوية متساوية في الحقوق. فمثلاً، اللعب اللغوي العلمي له قواعده بخصوص ما يمكن قوله بصورة مفهومة، بيد أن هذه القواعد لا تمتلك الحق بالتسيّد على الألعاب اللغوية الأخرى. وتبعاً لذلك يتمتع التفكير الأخلاقي والتفكير الديني بأهميتهما الخاصة، شأنهما في ذلك شأن أي لعب لغوي قائم بذاته.

لكن فتجنشتاين نفسه لم يقارن بصورة مباشرة قضاياه التي طرحها عن الإيمان الديني مع أفكاره الخاصة بالألعاب اللغوية. ومع ذلك فإن المنظومات الفلسفية الدينية المختلفة، التي تعتمد بهذا الشكل أو ذاك على النظرية المذكورة، ترتسم معالمها على أنها "فلسفة دين نيوفتجنشتاينية".

في النصف الثاني من عقد الستينيات أدخل كاي نلسون في التداول مصطلح "الإيمانية (Fideism)* الفتجنشتاينية". وقد بات هذه المصطلح مألوفاً في فلسفة الدين، ويستخدم على نطاق واسع للإشارة إلى موقف محدد يرتبط بالنظرية التي تعلن الدين نظاماً خاصاً من أنظمة الحياة ولعباً لغوياً.

ينشأ وضع طريف للغاية: "ففلسفة الدين النيوفتجنشتاينية"، القائمة على نظرية اللعب اللغوي الديني والدين بوصفه نظاماً محدداً في الحياة، تحافظ على حضور

---

* - الإيمانية (Fideism) هو المذهب الذي يبني الاعتقاد في الدين على الإيمان وليس على الدليل والبرهان- المترجم.

حي في السجال الفلسفي الديني الراهن. ويُنظر إلى "الإيمانية الفتجنشتاينية" كموقف راسخ بقوة يتعين على أي بحث فلسفي ديني جاد أن يقيم التناسب معه بهذا الشكل أو ذاك. والطريف في الأمر أن النظرية المشار إليها تتبدى بوصفها بلا اسم، بمعنى أنه من غير الممكن مطابقة هويتها مع نتاج أي من الفلاسفة.

وبطبيعة الحال، ثمة من يربط هذه النظرية في السجال الدائر ببعض الأسماء. لكننا متى ما نظرنا عن قرب فسوف نتيقن من أن هذه النظرية لا توجد بشكلها الخالص أو المفصل عند أي من أولئك الفلاسفة. وإن كان بالإمكان إثبات هوية بعض عناصرها لا أكثر. غير أن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يرفضون غالباً ما ينسب إليهم قسراً من مناصرة للنظرية التي ترى الدين نظاماً في الحياة ولعباً لغوياً، بالصورة التي سنعيد فيها بناء هذه النظرية أدناه.

هذا وقد نُشرت أعمال لمؤلفين، كثيراً ما تقترن أسماؤهم بهذه النظرية، في عمل جماعي حمل عنوان "الاستقلال الذاتي للإيمان الديني". جميع هذه الأعمال كانت مدعوة للإجابة عن السؤال عما إذا كان من الممكن اعتبار الدين نظاماً في الحياة، إن فهمنا هذا التعبير بالمعنى الذي ذهب إليه فتجنشتاين. وبرأي كاتب مقدمة هذا العمل فريديريك كروسون أن "النتيجة الجماعية المشتركة تنص على أنه "لا" "[1].

وارتباطاً بذلك تقف أمامنا مهمة إعادة بناء برنامج "فلسفة الدين النيوفتجنشتاينية"، أو "الإيمانية الفتجنشتاينية" على أساس بعض موضوعات الفلاسفة سواء الذين يرتبط إنتاجهم بهذا البرنامج أو أولئك الذين يرفضونه.

يصور هذا البرنامج الدين على أنه عالم قائم بذاته بقواعده المستقلة التي تؤسس لمعقولية القضايا الدينية وإثبات الأدلة، وبمعاييره للعقلانية واليقين. ومن المفهوم أن مثل هذه النظرية الفلسفية الدينية تتمتع بقدرات دفاعية لا يستهان بها، ما دامت تجعل أي نقد للدين من مواقع غير دينية مستحيلاً. بينما تزعم أن النقد الممكن هو النقد المحايث فحسب؛ أي النقد في حدود المجال الفكري نفسه. وتفترض النظرية، من ثم، أن النقد المحايث يعني بالتحديد الإقرار بمعقولية اللعب اللغوي

---

[1] - Ibid. P. 1.

الديني. وطبقاً لذلك يمكن تصور الدين على أنه نظام حياة عقلاني ويمتلك مشروعية كاملة. في كتابه "الدين كلعب لغوي" يؤكد لارس هايكولا *(Haikola L.)* أن "الفلسفة التي تتولد من "المباحث الفلسفية" لفتجنشتاين، لا تنفك تثوّر النظرات في موضوع قابلية العقائد الدينية للتعقل (Intelligible). إننا نجد عند فتجنشتاين نظرية الألعاب اللغوية، التي إذا ما طبقت على العقائد الدينية فإنها تصورها كمكون عقلاني ومشروع تماماً في الحياة الإنسانية"[1].

ومن مزايا فهم الدين على أنه "لعب لغوي" مستقل وله خصوصيته أن هذا اللعب يسمح بتجنب المجابهة مع النظرات البديلة، العَلمانية، نحو العالم، ومع الماركسية قبل أي شيء آخر. وفي سياق متصل بذلك يلاحظ جون هايك *(Hick J.)* أن "الماركسي أو الإنساني عندما يقول للمؤمن إن الصلاة لله هو عمل أحمق، مادام الله غير موجود، فإن الفيلسوف النيوفتجنشتايني سيقول للملحد والمؤمن على السواء إنهما يلعبان بألعاب لغوية مختلفة، ولذلك فإن أي نقاش لن ينعقد بينهما"[2].

يحسب أصحاب نظرية اللعب اللغوي أن هذه النظرية تحمل في ذاتها إمكانية علاج مشكلات التعددية الدينية. حيث يتبدى كل موروث ديني نظام حياة فريداً وقائماً بذاته، ولعباً لغوياً. ما يتيح لنا أن نتصور الموروثات الدينية بوصفها أنظمة حياتية وألعاباً لغوية متكافئة في الحقوق، ولا يختزل أحدها إلى الآخر.

وفي اعتقادنا أن ما يشكل الأساس لإمكانية مثل هذا الاستخدام الفلسفي الديني لمفهومي "اللعب اللغوي" و"نظام الحياة" هو التصور عن التميز المنطقي للعقائد الدينية من أنواع العقائد الأخرى: المبتذلة والعلمية والأخلاقية وغيرها. فالخصوصية المنطقية لكل نوع من العقائد تمتلك، كما يُفترض، دلالة تكوينية بالنسبة للألعاب اللغوية وأساليب الحياة المطابقة.

ومع ذلك فإن الأمر لا يتعدى مجرد التسليم بالخصوصية المنطقية للعقائد الدينية وإشهارها. بمعنى أنها لا تتوفر على أي برهان. إذ إن تثبيت تلك الحقيقة

---

[1] - Haikola L. Religion as Language-Game. Lund, 1977. P. 14.
[2] - Hick J. Seeing-as and Religious Experience// Religionsphilosophie; Philosophy of Religion; Akten des 8. Intern. Wittgestein Symp. P. 46.

الواضحة للعيان من النظرة الأولى، التي تنص على وجود عقائد مختلفة تصاحبها أنظمة حياة موافقة لها، لا يعني بعد الإشارة إلى ما تتضمنه هذه العقائد من خصوصية منطقية، ما يعني أن طرح المسألة الأنطولوجية على بساط البحث يصبح أمراً لازماً. أما إذا لم تطرح المسألة الأنطولوجية فإن استخدام اللغة الدينية يبدو لعباً بالفعل. ومن هنا ليس من قبيل المصادفة أن اعتراضات أخصام فهم الدين على أنه لعب لغوي يكتفون عادة بالإشارة إلى أن العقائد الدينية بالنسبة للمؤمنين ليست لعباً، إنما تصورات عن ماهية الله والعالم. لا بل حتى الأساطير والتعابير المجازية تشير، كما يؤكد هؤلاء، إلى وقائع. وفوق ذلك فهم يتذرعون بأن فتجنشتاين نفسه نظراً لاحترامه للغة والحياة اليومية ما كان ليحبذ النظرية التي تناقض صراحة الوظائف الفعلية للعقائد في حياة حَمَلة اللغة الدينية.

جرت العادة أن تقترن نظرية الدين بوصفه نظاماً في الحياة ولعباً لغوياً باسم ديوي فيليبس *(Phillips D. Z.)*. وبحسب قناعة باتت مستقرة فإن نظرية فيليبس تعد التجسيد المنطقي الأمثل "لفلسفة الدين النيوفتجنشتاينية". فهذا كسافير سادابا غاراي، على سبيل المثال، يؤكد أن "فيليبس يعتبر الفيلسوف الوحيد الذي عمل بصورة منهجية على وضع مذهب في الإيمانية الفتجنشتاينية"[1].

أما فيليبس فينفي في الحقيقة المبررات التي تطابق نظراته مع "الإيمانية الفتجنشتاينية". وفي الأعوام الأخيرة لا ينفك فيليبس يؤكد بإصرار أن تصور أعماله على أنها نموذج مرشد (Paradigm) لتلك النظرات يعبر عن سوء فهم إلى حد كبير.

ففي كتابه "العقيدة والتغيير وأنظمة الحياة" يشير فيليبس إلى أنه إذا "صح فهمنا لفتجنشتاين، فلا شيء مما يقوله ينفي إمكانية الحوار مع العقائد الدينية، وفهمها، ونقدها، وتغييرها، وانحطاطها"[2]. ويؤكد فيليبس أنه، وبصرف النظر عن ذلك، لا يزال أنصار فتجنشتاين المتأخر يُتهمون "بالإيمانية" (Fideism)، ومعاداة العقل، والنزعة المحافظة. وتنسب إليهم الرغبة في صون العقائد الدينية من النقد.

---

[1] - Sadaba Garay J. Op. Cit. P. 68.
[2] - Phillips D. Z. Belief, Change and Forms of life. L., 1986. P. XI.

ويرى فيليبس أن النقاد يفرضون من دون وجه حق على أنصار فتجنشتاين نظرية متكاملة تتألف من خمس أطروحات، الأولى: العقائد الدينية منفصلة منطقياً عن جميع الأوجه الأخرى من الحياة الإنسانية؛ الثانية: العقائد الدينية لا يمكن أن يفهمها إلا المؤمنون؛ الثالثة: إن ما يصطلح على تسميته لغة دينية، يعود إليه تحديد ما الذي يمتلك وما الذي لا يمتلك معنى في الدين؛ الرابعة: لا يجوز تعريض العقائد الدينية للنقد؛ الخامسة: لا يمكن أن تخضع العقائد الدينية للتأثير من جانب أي من الأحداث الفردية أو الاجتماعية أو الثقافية.

ويورد فيليبس مقتطفات كثيرة من كتابات فلاسفة الدين المعاصرين، حيث تنسب إليه هذه الأطروحات. ويسعى من خلال إيراده لمقتطفات كثيرة ومفصلة من كتاباته الشخصية لكي يظهر أن فرض نظرية عليه، تلك التي تشكلها الأطروحات الخمس المشار إليها، هو أمر باطل ولا أساس له. وتجدر الإشارة إلى أن التفنيدات النصية لفيليبس لا تبدو مقنعة في جميع الحالات.

أما الشيء الأساسي في نظرية فيليبس، وبالتوافق مع ذلك في جداله مع خصومه، فيتلخص في إثبات المبدأ الذي يعلن أنه "لا يمكن لأي تفسير جاد للعقائد الدينية أن يتفادى البحث في مسألة الارتباط المتبادل لهذه العقائد مع الجوانب الأخرى من الحياة الإنسانية"[1]. ويشير فيليبس إلى أنه لا يجوز الحديث عن الدين كنظام حياة، إنما يمكن فقط تصوره داخل نظام حياة ما. فإذن، لا يمكن أن نحدد مسبقاً ما الذي قد يحدث للدين في إطار نظام الحياة هذا.

إن سياق الدين يؤثر حتماً على مصيره. وبناء على ذلك يبحث فيليبس الموقفين الأساسيين لفلسفة الدين المعاصرة في فهم العلاقة بين الدين ومحيطه، وفهم معنى لغة الدين. الموقف الأول يسميه فيليبس "خارجياً" (External). وجوهر هذا الموقف هو التأكيد بأنه من الممكن تطبيق المعايير العامة العقلية والمنطقية على العقائد الدينية. ويسمي الموقف الثاني المخالف للأول "داخلياً" (Internal). حيث يعلن أنصار هذا الموقف أن معنى لغة الدين، بالإضافة إلى العقائد الدينية، و"كل ما

---

[1] - Ibid. P. 79.

هو ديني" عموماً هي أمور مكتفية بذاتها وتثبت نفسها بنفسها. لكن فيليبس يشير إلى أنه "من الهام جداً أن ندرك أننا لسنا مقيدين بالخيار بين هذين الموقفين. أما إذا قرر المرء أن الأوجه المختلفة للنشاط الإنساني تمتلك معايير في المعنى خاصة ومتميزة، فمن السهل عليه أن يصل إلى إنكار أن هذه الأوجه المختلفة مترابطة فيما بينها. وهذا ضلال"[1].

فالتأبي عن بالاعتراف بالصلة الوثيقة للعقائد الدينية ولمعنى لغة الدين بالثقافة والمجتمع هو أمر مريح من وجهة النظر التي تريد الدفاع عن الدين. بينما تؤكد وجهة النظر المخالفة لهذه على الطابع الهش للعقائد الدينية، وتاريخيتها وارتباطها المحدد بالثقافة.

ويرى فيليبس على وجه الخصوص أنه لا ينبغي للفيلسوف أن يسير في ركاب مثل هذه المساعي في الدفاع عن الدين. فالفيلسوف ليس "خادماً للدين"، و"لا يمكن أن يكون ثمة فلسفة مسيحية"[2].

وهكذا فإن فيليبس لا يتبع بالفعل "الإيمانية الفتجنشتاينية" بالشكل الذي يتصورها عليه أخصام هذا المذهب. ويتلخص الأمر الأساسي في نظر فيليبس، وعلى الأقل في السنوات المتأخرة من تكونه الفكري، بالمصادقة على الصلات الموضوعية التي لا يمكن إقصاؤها أو تجاوزها بين لغة الدين، بين الدين كنظام حياة، وبين التاريخ والثقافة. وهذا عموماً لا يتوافق مع التسليم بالاستقلال التام والاكتفاء الذاتي لمعنى لغة الدين وللنظام الديني للحياة. وفي الوقت عينه لا يرفض فيليبس استخدام مفهومي "اللعب اللغوي" و"نظام الحياة"، لكنه لا يعالج المسائل الأنطولوجية والأبستيمولوجية التي تتصل حكماً بتصور الدين على أنه نظام محدد في الحياة ولعب لغوي، وعلى الأخص إذا ما أُقرت العلاقة بين الدين والجوانب الأخرى من حياة الإنسان.

---

[1] - Ibid. P. 83.
[2] - Ibid. P. 109.

4- خلاصة

لقد فتح "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين أمام هذه الأخيرة آفاقاً هامة في البحث. فلقد عنى في المقام الأول ايجاد حقل موضوع محدد يختلف، من جهة، عن الواقع الذاتي العسير على الإدراك الذي يميز الوعي الديني الفردي، ويختلف، من جهة ثانية، عن التأملات الفلسفية اللاهوتية. ولم يعد عالم الحياة الدينية الذاتية يكوّن الحقل الإشكالي لفلسفة الدين المعاصرة، إنما البنى اللغوية والعلاماتية البسيطة والمفهومة.

وجديد "المنعطف الألسني" في الفلسفة لم يستوجبه التوجه نحو حقل موضوعاتي جديد، بقدر ما استوجبته الطرائق الجديدة في مقاربة لغة الدين. فلغة الدين ولغة اللاهوت كانتا على الدوام، بهذه الدرجة أو تلك، في مركز اهتمام المفكرين المسيحيين. وما استوجب ذلك هو الدور الذي يعود للنصوص المقدسة في المسيحية من جهة، والاهتمام الكبير باللغة في التراث العلمي والفلسفي الأوروبي من جهة ثانية.

وتتحدد أهمية "المنعطف الألسني" في فلسفة الدين المعاصرة، بالدرجة الأولى، في طرحه الجديد لمسألة معنى لغة الدين، وبالتوافق مع ذلك، طرح مسألة معنى الدين من قبل الفلسفة الوضعية الجديدة.

وتكمن الخصوصية الكبرى للوضعية المنطقية الكلاسيكية في موقفها من فلسفة الدين بالآتي: إن جميع المقاربات التأليهية (Theism) واللاأدرية (Agnosticism) والإلحادية لمشكلات الدين لديها ما هو عام مشترك، يتلخص في الاعتراف بمعقولية البحث ذاته لهذه المشكلات. فالحجج المعول عليها إثبات صدق المزاعم عن وجود الله، وطبيعته، وفعله في العالم، وموقفه من الإنسان... أو تلك الحجج التي تنفي وجود الله، وتبعاً لذلك تدحض كل الأفكار اللاهوتية، هي حجج أُخذت ومازالت تؤخذ على محمل الحجج التي لا ريب في مشروعيتها. ويبدو أن المجال الفكري الذي يحصل فيه تمايز المواقف المختلفة إزاء الدين واضح بذاته ولا يحتاج إلى نقاش.

إلا أن الوضعية المنطقية تُخضع وجود هذا المجال للشك، وعلى وجه الدقة، تنفي وجوده. وترى أن التصديقات الدينية لا تطابق معيار المعنى الذي تقدم به أوائل الوضعيين الجدد، وهذا من شأنه أن يفضي إلى نفي مشروعية الدين.

أما فلسفة الدين التحليلية فقد ركزت جهدها على بحث الإشكالية المتعلقة بمعنى لغة الدين. وقد تحولت مواقف الوضعية الجديدة الكلاسيكية إلى نقطة انطلاق لتطور هذا النوع من فلسفة الدين المعاصرة، مادامت جميع أوجه فهم معنى لغة الدين قد تناسبت لاحقاً مع المواقف المذكورة على هذا النحو أو ذاك.

ويمكن ترتيب جميع هذه الأنواع من فهم معنى لغة الدين تبعاً لموقفها من نظرية المعنى الوضعية الجديدة. وهو المبدأ التصنيفي الذي استخدمناه في هذا الفصل.

ومازالت مواقف الوضعية الجديدة الكلاسيكية، وإن كانت بصيغة معدلة، يعاد إنتاجها راهناً. والسبب الأساسي والعميق لذلك هو، من وجهة نظرنا، أن الدفاع (Apology) الفلسفي واللاهوتي عن الدين لم يستطع أن يفند الموضوعة النقدية للوضعية الجديدة الكلاسيكية فيما يتعلق بالمسيحية التقليدية ولاهوتها.

في الوقت الراهن تغلب في فلسفة الدين التحليلية التصورات التي لا تلعب فيها نظرية المعنى الوضعية الجديدة دوراً جوهرياً، أو أنها ترفض هذه النظرية صراحة.

وفي النظريات التي تبحث مشكلات لغة الدين من موقع فلسفة اللغة العادية أو نظرية اللغة كنظام حياة تتبدى لغة الدين، في الغالب، كحالة عفوية وتعبيرية (Expressive). بينما لا تلقى مشكلات التأصيل الوجودي لنظام الحياة الديني، والمرجعية الموضوعية للغة الدين أي معالجة تذكر. فهذه النظريات لا تضع نصب أعينها أي مهمات نقدية. أما البحث الفلسفي للغة الدين فيقتصر على وصف وظائفها وطرائق استخدامها. وبعبارة أخرى، تفهم المهام البحثية بروح فلسفة التأويل. وفلسفة الدين معنية، كما يزعم هؤلاء، بالفهم لا بالتقييم أو النقد.

وبطبيعة الحال، يستلزم مثل هذا التوجه التخلي عن البناء الفلسفي اللاهوتي. لكن التخلي عن المواقف التقويمية النقدية يسهم بدوره في إيجاد إمكانيات محددة للدفاع عن الدين. وهذه تجيز في مضمونها تأكيد مشروعية الدين بحكم واقعة وجوده نفسها.

وبرأينا أن جميع ضروب فلسفة الدين التحليلية التي تتوخى أهدافاً دفاعية عن الدين تتبع إستراتيجية واحدة من حيث المبدأ، تتلخص في جعل معنى القضايا الدينية مستقلاً بذاته، وبالتوافق تحصين هذا المعنى ضد جميع المواقف المعادية للدين، وحتى ضد المواقف اللاأدرية.

ولقد يممت شطر هذا الاستقلال الذاتي لمعنى الدين الإستراتيجيةُ الدفاعيةُ لأولئك الفلاسفة الذين أقروا بالمعيار الوضعي للمعنى. فمن خلال إعادة تفسيرهم لمعنى القضايا الدينية أو للمعيار ذاته عملوا على الحيلولة بين القضايا العلمية والقضايا الدينية، وأعطوا لكل من هذه وتلك معنى خاصاً بها.

كما ويرتبط الاستخدام الدفاعي لنظرية الدين بوصفه نظام حياة خاصاً ولعباً لغوياً بهذا الإعلان عن الاستقلال التام لمعنى لغة الدين.

وفي الختام تجدر الإشارة إلى أن الطرائق المتنوعة التي اتبعتها الفلسفة المعاصرة في النظر إلى لغة الدين، بما فيها تلك التي اتخذت أهدافاً دفاعية، سمحت بتصور هذه اللغة كظاهرة معقدة ومتنوعة. ويكمن الأمر الأساسي هنا في إظهار أن لغة الدين لا تستنفذها الوظائف اللاهوتية الميتافيزيقية؛ أي لا يمكن اختزالها إلى مجرد لغة تعبر عن حقائق دينية ميتافيزيقية كلية عن الله والعالم والإنسان.

إن صياغة موقف نقدي جذري من الدين في الوضعية الجديدة، وكذلك إظهار الوظائف المتنوعة لمعنى لغة الدين، مثلا النتائج الكبرى لفلسفة الدين التحليلية.

الفصل الثانـي

الدراسة الأبستيمولوجية للعقائد الدينية

لا تنفك الأبحاث الأبستيمولوجية للدين تحرز هيمنة متعاظمة في فلسفة الدين المعاصرة، ولاسيما في الفلسفة الإنكليزيـة. ويعنـي ذلك بصـورة ملموسـة أن الأبحـاث الأبستيمولوجية للعقائد الدينية لا تني تتزايد وتتنوع. وفي بعض الأحيان يتحدد برنـامج البحث الأبستيمولوجي للعقائد الدينية على أنه برنامج لدراسة "منطق الإيمان".

ومن المرجح أن تكون هيمنة الأبحاث الأبستيمولوجية مرتبطـة، بحسب تعبير ريتشارد رورتي، "بالتمركز الأبستيمولوجي" الذي يميز الفلسفة الغربية المعاصرة.

وهنالك أيضاً عوامل غير فلسفية تستوجب هذه الهيمنـة. فعقلنـة جوانب كثيرة من الحيـاة اليوميـة وتـأثير أسـلوب التفكير العلمي يستوجبان الحالـة التي يشرع فيها المتدينون بإدراك الإيمـان الديني وفق نموذج التفكير العلمـي العقلانـي. ويـذكر ديـن ويليم فيرم *(Ferm D. W.)* بهذا الصـدد أن "الكثيـرين من المؤمنين المعاصـرين

يفهمون الإيمان الديني كفرضية عملية تعتمد على العقل والتجربة، وتعطي معنى للحياة، أكثر من كونها مجموعة حقائق خالدة موحى بها عن الكون"[1].

وعادة ما يفهم تحت حد الأبستيمولوجيا في الفلسفة الغربية التفكير النظري بشأن طبيعة المعرفة، ونشأتها، ومصادرها، وإثباتها، وثباتها، وصدقها.

وتنطلق غالبية فلاسفة الدين من أن أبستيمولوجيا العقائد الدينية تشكل جزءاً أو جانباً من الأبستيمولوجيا الفلسفية العامة. يكتب كيث ياندل *(Iandell K. E.)* قائلاً "لا شيء، فيما خلا الأمثلة (أي الملحقات)، بوسعه أن يميز أبستيمولوجيا الدين عن الأبستيمولوجيا الصرفة. فأبستيمولوجيا الدين ليست أكثر من الأبستيمولوجيا مطبقة على الدين"[2].

لقد بات شائعاً أن الدراسات الأبستيمولوجية والعلمية النظرية تهيمن بشكل ملحوظ في الفلسفة الغربية المعاصرة. ومن الطبيعي أن يسعى فلاسفة الدين إلى استخدام الإمكانات الهائلة للعمل الذي أنجز في ميدان الأبستيمولوجيا الفلسفية ونظرية العلم.

وبصفة عامة فإن أي بحث فلسفي أبستيمولوجي للعقائد الدينية يتوجه إلى جميع الموضوعات التي ذكرناها. غير أن إحدى هذه الموضوعات هو الذي يشكل الصدارة الفكرية للبحث.

1- التأسيس المنهجي للبحث الفلسفي الأبستيمولوجي للدين

في إطار التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للدين يتوجب علينا بداية أن نبرز المؤلفات التي تعمل على تأسيس مشروعية هذا التحليل. فهذه المؤلفات، التي هي قليلة جداً بوجه عام، تمتلك أهمية خاصة من وجهة نظرنا، مادامت تقوم عملياً بوظيفة التأسيس المنهجي للبحث الفلسفي الديني عموماً. وهذا يعود إلى أن الإشكالية

---

[1] - Ferm D. W. Contemporary American Theologies. N. Y., 1981. P. 3.

[2] - Iandell K. E., Some Prolegomena to the Epistemology of Religion // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 12. N.4. The Hague, 1981. P. 214.

الأبستيمولوجية تؤلف محور البحث الفلسفي للدين، بالحد الأدنى البحث المعاصر. هذا الدور للمقاربة الأبستيمولوجية في البحث الفلسفي للدين مشروط بأن المقاربة هذه تستلزم تقييم الفهم الديني للواقع الموضوعي من مواقع بعيدة عن الدين. وتشكل المقارنة مع مقاييس للوعي والعقلانية من خارج الدين جوهر البحث الفلسفي للدين ضمن الثقافة الأوروبية حيث تشكلت أنماط عديدة غير دينية من العلاقة بالواقع الموضوعي. إن هذا الذي قلناه يصح تماماً حتى في تلك الحالات التي يروم فيها البحث الفلسفي الأبستيمولوجي في نهاية الأمر حل مهام معينة في الدفاع عن الدين.

ينقل إلينا إ، آدمس *(Adams E.)* بدقة كافية المقصد العام للبحث الفلسفي الأبستيمولوجي. فهو يؤكد بأنه عندما يصبح "الوحي الإلهي" عقيدة بشرية، فإنها تحتل مكانها ضمن الترابط المنطقي لمنظومة العقائد بأسرها، وتجد نفسها خاضعة للاجتهادات المنطقية لهذه المنظومة بكاملها. "وعليه، حتى لو كان هنالك وحي إلهي خالص، حقائق لا تعد نتاجاً للنشاط البشري، فإنها أيضاً– يعلن آدمس– لن تخرج من حيث المبدأ عن حدود قدراتنا المعرفية، ولن تكتسب مناعة تجاه نقد البشر لها"[1]. توجد تبعية منطقية متبادلة بين الدين ومكونات الثقافة الأخرى. لذلك فإن الدين الذي يطمح إلى لعب دور الحكم على الأجزاء أو الأوجه الأخرى من الثقافة، يصبح هو نفسه موضوعاً للتحقق والتقييم بواسطة المناهج التي يتم من خلالها التحقق وتقييم هذه المكونات والأوجه من الثقافة. ويؤكد آدمس على نحو خاص بأن الدين الذي لا يمكن أن يخضع للنقد فعلاً لن يمتلك أي أهمية في حياة الإنسان.

يعبر آدمس بحق عن المبدأ العام في البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للدين، الذي يتلخص بأن أي معرفة دينية، وهذا يشتمل على ما يُدرك بوصفه "الوحي الإلهي"، يجب أن تصبح موضوعاً للتحليل الفلسفي على قدم المساواة مع أي نوع آخر من المعرفة. إن أفكار آدمس هامة جداً لأنها تعرض لنا بوضوح المواقف القيمية للأبستيمولوجيا الفلسفية المعاصرة، وربما، أيضاً، لمجمل البحث الفلسفي للدين. إنها مواقف، إذا أمكن القول، الحياد المنهجي التام الذي يجيز إمكانية النفي

---

[1] - Adams E. The Accountability of Religious Discourse // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. N 1. Dordrecht, 1985. P.3.

التام للدين، كما يجيز التسليم في نهاية الأمر بصحة الدعاوى الدينية. وبرأينا، يمكن ههنا أن نسجل تراجعاً محدداً للبحث الفلسفي للدين، أو بالحد الأدنى للبحث الفلسفي الأبستيمولوجي، عن المواقف النقدية الأكثر جذرية من الدين، والتي اتخذت صيغ "اللاأدرية* المنهجية" و"الإلحاد المنهجي".

تتبدى مشكلة المعرفة على أنها مشكلة مركزية لمجمل البحث الفلسفي للدين، وخصوصاً في شقه الأبستيمولوجي؛ ونقصد مشكلة ما إذا كانت القضايا الدينية والأفكار الدينية تعتبر معرفة بالمعنى الذي تكون عليه أي معرفة بوقائع الوجود الموضوعي. وعادة ما تُصاغ هذه المشكلة في فلسفة الدين المعاصرة بوصفها "مشكلة المعرفة في الحقيقة الدينية".

وننوه بأن البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للدين، الذي هو موضوع تحليلنا في هذا الفصل، ينطلق في الغالب من مواقف معرفية (Cognition). والإثبات المفصل لهذه المواقف، وكذلك الاشتغال على طيف واسع من المشكلات المنهجية، نجده في كتاب دونالد ويبي *(Wiebe D.)* "الدين والحقيقة"[1].

يؤسس ويبي في نظريته موضوعة تنص على أن البحث الفلسفي للدين لا يكون مثمراً بالفعل إلا حين يُطرح في المقام الأول السؤال عن مصداقية الدين كمعرفة يقينية عن الله والعالم والإنسان.

ويخال ويبي أنه لكي نطرح مسألة مصداقية الدين يتوجب علينا بداية أن نمتلك تصوراً عن ماهية الدين. "ثمة عناصر ثلاثة إن اجتمعت تجعل من الظاهرة الثقافية ظاهرة دينية: مفهوم المفارق (Transcendent)، والمحدودية البشرية، والخلاص"[2]. فأي دين يرتبط بشكل أو بآخر بالعالم المفارق، بصرف النظر عما إذا كانت تستخدم من أجل وسمه مجازات العلو أو العمق. والأمر الجوهري هنا هو الإحالة على مفهوم الآخر (Alter). ولا يجب بالضرورة أن يحمل هذا الارتباط

---

* - اللاأدرية (Agnosticism) بنيت أصلاً على الشك بقدرة العقل على إدراك الحقائق، والشك بوجود الحقيقة من حيث المبدأ– المترجم.

[1] - Wiebe D. Op. cit.
[2] - Ibid. P. 15.

طابع المعتقد أو الإيمان المعلل والمفسَّر، إذ يمكن أن يكون عبارة عن مجموعة من العبادات والأفعال الطقسية.

ويتصل العنصر الثاني من الدين مباشرة بهذا العنصر الأساسي. إن الإنسان بنظر جميع الديانات هو كائن غير كامل. وهذا النقص يدرك بمصطلحات الخطيئة أو المعاناة أو الموت. وبمقتضى ذلك يبحث الإنسان عن الخلاص، أو الهروب من وضعه معتمداً على قوة العالم الآخر. يعتقد ويبي أنه من هذه الأفكار التأسيسية الثلاث تنشأ "المفاهيم المفتاحية" لما يسمى عادة الديانات العالمية. وهي تفسر كذلك وبصورة جيدة العناصر المفتاحية في الدين البدائي.

يطرح ويبي مهمة منهجية ألا وهي تحديد أي من مفاهيم الصدق يجب أن يسترشد به البحث الفلسفي العلمي للدين؛ أعني البحث الذي يضع نصب عينيه تفسير الدين بطريقة ما، لا مجرد وصفه.

فالدراسة العلمية للدين ينبغي أن تنتقل من الوصف إلى التفسير. "أما تفسير شيء ما فيتطلب معرفة طبيعته الحقيقية، وهذا يقتضي السؤال عن صدقه"[1]. وقصد التفسير عند بحث الدين يشترط، كما يؤكد ويبي، أن تُفهم الحقيقة الدينية 'كحقيقة معرفية". ومن هذا المدخل المعرفي على وجه التحديد يجب أن نفهم السؤال العام عن صدق الدين: "السؤال عن المغزى النهائي للعقيدة وتجربة هذا الدين أو ذاك في تفسير العالم بوصفه كلاً"[2].

من بين المكونات الكثيرة للدين تكتسب العقيدة، بحسب ويبي، أهمية خاصة في سياق الإشكالية موضوع البحث، طالما أن صدق أو كذب هذا الدين أو ذاك يرتبط مباشرة بصدق أو كذب عقيدته. كما أن تفسير دين بعينه يتوقف على ما إذا كانت عقيدته صادقة أم كاذبة. والديانات جميعها تمتلك عملياً عقائد ما. "ومن الواضح أن ديانات مثل اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية، تملك منظومة عقائد: نوعاً من خريطة معرفية لهذا العالم والعالم المفارق"[3]. مثل هذه

---

[1] - Ibid. P. 3.
[2] - Ibid. P. 5.
[3] - Ibid. P. 35.

المنظومة المعتقدية (Doctrine) تعد محاولة تفسير واضح وشامل لما هو معبر عنه في اللغة الأسطورية والرمزية لجماعة دينية معينة، وكذلك لما هو متضمن في ثقافتها.

إن محاولة الدراسة الموضوعية للدين من زاوية صدقه تستوجب امتلاك تصور ما عن الصدق. ويعتمد تصور الصدق عند ويبي على نظرية التطابق، إلا أنه يأخذ بعين الاعتبار بعض مبادئ نظرية الاتساق والنظرية البرغماتية. "ويجب أن نفهم الصدق على أنه تصريح صادق بقضايا عن العالم، يستلزم الإيمانَ بأن هذه القضايا تصف الواقع، وتطابقه. إن التصريح بمثل هذه القضايا يتضمن دائماً عاملاً شخصياً"[1].

ويتلخص أحد المبادئ الرئيسة في تصور ويبي في أن إقرار صدق دين ما يستوجب الإقرار بصدق القضايا الميتافيزيقية التي تشكل أساس التعاليم في هذا الدين. ومن بين القضايا الميتافيزيقية للدين تحتل مكانة خاصة "المبادئ الأساسية"؛ أي تلك التي يستوي من خلالها وجود الواقع النهائي، أساس الوجود، على أنه شيء واضح بذاته. ويعبر موضوع المبدأ الأساسي عن الحقيقة المركزية في مخطط المعتقد، أما محموله فيعبر عن المفهوم الأساسي لهذا المخطط الذي يفهم هنا (أي المخطط) بوصفه بحثاً محدداً. إن الاختلافات بين الديانات تشترطها الموضوعات المختلفة للمبادئ الأساسية، والمقترحة على أنها "إجابات عن المسائل الدينية الأساسية".

ويستخدم ويبي فيما يتعلق بتلك القضايا مميزاً هاماً للغاية بين معايير الصدق وتلك المعطيات التي يتأسس عليها هذا الصدق. إذ يؤكد ويبي أنه "من الممكن الإشارة إلى شروط صدق القضايا بصرف النظر عن وجود معطيات داعمة له. وهذه المعايير يمكن استخلاصها من خلال تحديد التطابق أو عدم التوافق مع المعطيات

---

[1] - Ibid. P. 185.

التجريبية المباشرة"[1]. وبذلك تتأتى لنا إمكانية التحقق الصريح من الدعاوى الدينية الميتافيزيقية.

إن الميزة التي لا ريب فيها لأفكار دونالد ويبي المنهجية هي إشارته الواضحة إلى أن العقيدة الدينية، أو المكون المعتقدي للدين، يجب أن تصبح موضوعاً للتحليل الفلسفي، أما هذا الأخير فينبغي أن يتم من مواقع معرفية متسقة. وفوق ذلك ينشد ويبي بيان طريقة التحقق من الصدق المعرفي للعقيدة الدينية. وبذلك فهو يتابع جهود ويليم كريستيان[2]، الذي لن نتطرق إلى نظريته الآن لأسباب تتعلق بالترتيب الزمني.

يطرح الاتجاه المعرفي نفسه على أنه هو، من دون غيره، برنامج البحث المستقبلي للفلسفة المتخصصة بالدين. ومن الناحية المنهجية يكتسب أهمية كبرى الفهم الأنطولوجي الذي يضع الاتجاهُ المعرفي من خلاله على رأس أولويات البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للدين مطلبَ القيام بالتحقق مما إذا كانت العقيدة الدينية تتناسب مع مفهوم الله الموجود بالفعل، ومع طبيعته وعمله، أم أنه لا تناسب بينهما على الإطلاق. وهذه مسألة مركزية لكل بحث فلسفي أبستيمولوجي، حتى وإن كان جانب منفرد من الإشكالية الأبستيمولوجية هو موضوعه المباشر.

علاوة على ذلك، يتعين على البحث الفلسفي الأبستيمولوجي بالضرورة أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الموقف الديني من الواقع الموضوعي. ولعله من المناسب في هذا الشأن استخدام المادة الكبيرة في بحث الأوجه الفردية والاجتماعية للنشاط المعرفي بالمعنى الواسع للكلمة، والتي راكمتها الفلسفة المعاصرة. ونذكر بهذا الصدد أن الخصوصية التي تميز التوجه الديني المعرفي تعالَج في فلسفة الدين الغربية غالباً في سياق البحث في الإيمان الديني، وبصورة ملموسة، عند بحث طبيعة الصلات بين الإيمان والعقيدة أو طبيعة الانتماء لعقيدة دينية بعينها.

وقبل أن نواصل تحليل الشق الأبستيمولوجي من فلسفة الدين المعاصرة، سنتطرق إلى مسألة استخدام تعبير "الحقيقة الدينية" ومشتقاته. ويتوجب علينا ذلك

---

[1] - Ibid. P. 188.
[2] - Christian W. Meaning and truth in Religion. Princeton, 1964.

لأننا نصادف هذا التعبير بكثرة في الأبحاث الفلسفية الأبستيمولوجية للدين، كما نصادفه كذلك في الأنواع الأخرى من البحث الفلسفي الديني المعاصر، أما مسألة الحقيقة الدينية فلن نبحثها بوجه خاص في هذا الكتاب.

والسبب الأساسي في أن مشكلة الحقيقة الدينية، كمشكلة في البحث الفلسفي الديني، لا تشكل موضوعاً خاصاً للتحليل في هذا الكتاب، هو الآتي: إن مشكلة الحقيقة الدينية هي مشكلة حاضرة، ولا يمكنها أن تكون غير ذلك، في البحث الفلسفي الديني المعاصر، لكنها تتبدى عملياً بمظهر خاص بها على الدوام. وهكذا، فإن النظر في إشكالية معنى لغة الدين يمكن أن يصنف كبحث في الحقيقة الدينية. كما أن تحليل مشكلتي إثبات وعقلانية العقيدة الدينية يمكنه أيضاً أن يبدو بمنزلة تحليل الحقيقة الدينية.. وهلم جرا. وفي نهاية الأمر يمكن النظر إلى أي مقاربة فلسفية للدين، وهي كذلك فعلاً، على أنها بحث فلسفي معني بالحقيقة الدينية.

ونشير إلى أن ثمة معالجة غنية بمضمونها لمشكلة صدق الدين، من حيث كونه إقراراً بالحقيقة الدينية، تتم في اللاهوت الفلسفي وفي علوم اللاهوت النظامية. فاللاهوت الفلسفي إما أنه يصادق على الحقائق التي يصرح بها الدين الحقيقي، وإما أنه يبتدع تعاليم فلسفية جديدة عن الله؛ بمعنى أنه يقر بصورة عملية شكلاً جديداً للحقيقة الدينية.

2- تحديد الانتماء المقولي للعقائد الدينية

ينشد التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للدين في المقام الأول إقرار الانتماء المقولي للعقائد الدينية. فالتصنيف الملائم للعقائد الدينية يؤسس، كما يُعتقد، الشروط من أجل المعالجة الصحيحة لمسائل الدين الفلسفية الأبستيمولوجية. ويؤكد جون وايتكر *(Whittaker J. H.)* أن "المسألة الأساسية فيما يتعلق بالأهمية المعرفية

(الحقيقة المحتملة) للمزاعم الدينية ترتبط بالمقولات الخاصة التي ننسب إليها هذه المزاعم"[1].

عند تحديد المقولة الأبستيمولوجية للعقائد الدينية فإن السؤال عما إذا كان يتعين أن تُنسب هذه العقائد إلى مقولة الفرضيات يعد سؤالاً أساسياً لفلاسفة الدين. فالإشارة إلى العقائد الدينية على أنها فرضيات يمكّن في آن واحد من اقتراح حل لمجموعة من المسائل الأبستيمولوجية. تتبدى العقائد في هذه الحالة، قبل كل شيء، كضرب من المعرفة بوقائع الوجود الموضوعي والموقف الإدراكي من العالم. لذا يمسي من الممكن أن نستخدم في توصيف العقائد الطرائق المتنوعة لدراسة الفرضيات في الأبستيمولوجيا الفلسفية المعاصرة.

في كتابهما "الإيمان وحياة العقل" يذهب جون كينغ- فارلو *(King-Farlow J.)* ووليم كريستنسن *(Christensen W. N.)* إلى أنه يتعين علينا أن نقبل التشابه بين الدعاوى الدينية والفرضيات. وتفهم الفرضية بوصفها قضية تطرح ويدافع عنها "بأسلوب تجريبي"، وتتوخى تفسير محتوى خبرتنا.

إن "النهج الفرضي في معالجة الإيمان"[2]، كما عمّد كينغ- فارلو وكريستنسن توجههما الفلسفي الديني، يعول عليه أن يظهر بأنه من الممكن تماماً فهم الإيمان كنوع محدد من "المنهجية التجريبية الليبرالية"، وبديل عن الوثوقية (Dogmatism). هذا النهج يعارض الصيغ العديدة من "الإيمانية الإرادوية" المعاصرة.

ويشير كينغ- فارلو وكريستنسن إلى الشروط الأساسية التي يمكن بظلها للعقائد الدينية وطابع مناصرتها أن تعد فرضيات، وتدعي لنفسها تبعاً لذلك وضعية مشابهة لوضعية المبادئ العلمية.

ويزعمان أن على الأيديولوجيا الدينية أن تقترح "تفسيراً مبرراً" لوجود الكون وتجربة حياة الإنسان فيه. ويجب أن يكون هذا التفسير، جزئياً على الأقل، تفسيراً

---

[1] - Whittaker J. H. Matters of Faith and Matters of Principle: Religious Truth Claims. Their Logic. San Antonio, 1981. P. 50.

[2] - King- Farlow J., Christensen W. N. Faith and the Life of Reason. Dordrecht, 1972. P. 3.

سببياً، شبيهاً بالتفسير العلمي. ومن الطبيعي أن يمتلك التفسير الأيديولوجي الديني خصوصيته، حيث يتوجب عليه أن يشير إلى علة ما نهائية، تعيُّن إضافة إلى صفتها هذه مغزى الوجود وقيمته.

مثل هذا "التفسير المبرر" يعد فرضية تفسيرية". وبمقتضى ذلك فإن طابع مشايعة هذا التفسير هو طابع "مفتوح" و"تجريبي". ولهذا السبب إذا أراد المؤمنون، ولاسيما المؤمنون بعقائد التأليه، أن يكونوا عقلانيين في مواقف الحياة المختلفة، فلا ينبغي عليهم أن يحسبوا أن هذا "التفسير المبرر" ينطبق على جميع الحالات. زد على ذلك أنه من الأفضل لهم ألا يستعينوا بهذا التفسير إلا "على قاعدة التجربة الواسعة والتبصر المديد بها"[1].

إن البديل عن تصنيف العقائد الدينية على أنها فرضيات هو إرجاعها إلى ضرب من القواعد الناظمة، وهذا يجيز إكساب العقائد وضعاً أبستيمولوجياً مختلفاً مقارنة بالفرضيات.

ومن هنا يتطلع الباحث جون وايتكر إلى البرهان على أنه ينبغي أن نرجع العقائد الدينية إلى "مقولة المبادئ". ويعلن: "تقوم أطروحتي على أن العقائد الدينية تؤدي دور المبادئ بصورة نموذجية"[2]. وهذا يعني أن الفهم المطابق لوضع هذه العقائد الأبستيمولوجي لا يمكن اكتسابه إلا على ضوء "منطق المبادئ". وعليه ينبغي، بحسب وايتكر، تصنيف المواقف العقيدية بوصفها "قضية مبادئ". والمبادئ هي "تصديقات مؤسِسة يستحيل البرهان عليها" تثبت الأحكام اللاحقة وتستوجبها.

ويسعى وايتكر إلى إثبات تصنيفه للعقائد الدينية كمبادئ عن طريق المقارنة مع التصنيفات الأخرى الممكنة، وفي المقام الأول مع تصنيفها بوصفها فرضيات. فهو يتصور الفرضيات "قضايا ظنية، يمكن من حيث المبدأ، إن لم يكن بالممارسة العملية، أن يقر صدقها أو كذبها عن طريق البحث في الوقائع"[3]. وبجميع الأحوال فنحن، كما يلاحظ وايتكر، لا نستطيع أن نجمع تلك الأدلة، فيما يتعلق بالعقائد

---

[1] - Ibid. P. 16.
[2] - Whittaker J. Op. Cit. P. X.
[3] - Ibid. P. 3.

الدينية، التي تجيز لنا تحويل الإيمان إلى معرفة؛ أعني أن نثبت أو نفند على وجه اليقين الفرضيات المعنية.

ويؤكد وايتكر أن إثبات العقائد الدينية أو تفنيدها أمر يكاد يكون مستحيلاً. فهي تستعصي على أي شكل ملزم موضوعياً من التبرير العقلاني، الشيء الذي يجبر المؤمنين على التمسك بقناعاتهم "بقوة الإيمان" فقط. ولا يجوز أيضاً تحويل العقائد الدينية إلى معرفة مضمونة ويقينية معترف بها. "فالعقائد الدينية التي ينظر إليها أصلاً كقضية مبادئ لن تصبح معرفة أبداً"[1].

عدا ذلك، توظف العقائد في حياة المتدينين على أنها حقائق تحدد سلوكهم. لذا لن يتقبل هؤلاء الناس عقائدهم على أنها مجرد فرضيات.

من ناحية أخرى، عادة ما تناقض الدعاوى الفرضية الأحكامَ المنطقية القبْلية. وعليه يرى وايتكر أنه لا يجب أن ننتظر من العقائد الدينية أن تنال تبريراً على أسس منطقية قبْلية.

ويعتقد أنه في مثل هذه الحالة من المناسب أن نستعين بفتجنشتاين الذي كان يرى أن بعضاً من قناعاتنا المتأصلة بشدة تحمل طابعاً لا فرضياً. ومن العبث أن نخضع هذه القناعات أو العقائد للشك، بحكم تأصلها ذاته في وعينا. لهذا السبب كان فتجنشتاين قد اعتبرها "يقينيات".

وعلى الرغم من أن فتجنشتاين لم يكن يقصد العقائد الدينية على نحو خاص عندما فكر باليقينيات. إلا أن تأملاته في هذا الموضوع لها، برأي وايتكر، أهمية فلسفية دينية أكثر من أي جانب آخر في أعماله.

وبرأينا أن نظرية وايتكر تمثل الصيغة الأهم على صعيد المقاربة اللامعرفية (Non-cognitivism) لمسألة الانتماء المقولي للعقائد الدينية. إن إرجاع هذه العقائد إلى مقولة المبادئ لا يعني فقط المصادقة على تميز الفهم الديني للواقع الموضوعي، جوهرياً، من الفهم العادي ومن المعرفة بالوقائع عموماً؛ أي المصادقة

---

[1] - Ibid. P. 138.

على الاتجاه اللامعرفي كما تتصوره عادة فلسفة الدين المعاصرة، بل يجيز أيضاً نقل خصوصية الموقف الديني إلى الواقع الموضوعي. إذ إن توصيف العقائد الدينية على أنها "قضية مبادئ" يفترض فهمها كشيء أولي ومؤسِس، ومرتبط بالوقت نفسه بقناعة وانجذاب عميقين.

إن تصنيف العقائد الدينية كفرضيات يجعل من الممكن إكسابها وضعاً معرفياً يكافئ المعرفة بوقائع الوجود الموضوعي. وهذا من شأنه أن يسفر عن إمكانيات محددة للدفاع عن الدين، ما دام بوسعنا التصور بأن العقائد الدينية تتطابق مع مقاييس المعرفة الأكثر شيوعاً في الثقافة المعاصرة. غير أن هذا التصنيف يمتلك في الآن ذاته عواقب لا يستهان بها بالنسبة لنقد الدين، ما دام يؤسس الشروط من أجل التحقق الأبستيمولوجي من شرعية العقائد بالتوافق مع المقاييس المستخدمة في الأنواع المختلفة من المعرفة العَلمانية.

بينما يُخرج تصنيف آخر غير هذا التصنيف العقائد الدينية من وضع المقارنة غير المرغوب فيها مع التوجهات المعرفية العَلمانية. إن التصنيف "اللافرضي" للعقائد الدينية لا يعدو كونه ضرباً من التوجه الفلسفي اللامعرفي (Non-cognitivism) في فهم الدين. ولا يخرج التوجه اللامعرفي بصفة عامة عن كونه إستراتيجية دفاع عن الدين من نوع محدد.

3- مشكلات إثبات وتبرير وعقلانية العقائد الدينية

تشغل مشكلات إثبات وتبرير وعقلانية العقائد الدينية، وعلى نحو أدق العقائد التأليهية، ميداناً من أهم ميادين البحث الفلسفي الأبستيمولوجي المعاصر للدين.

وتقع هذه المشكلات في مركز الصراع الفكري حول الدين منذ زمن بعيد. وهذا ليس بالأمر المستغرب، ما دامت الثقافة التي تسترشد بمقاييس محددة في إدراك العالم وتنظيم الحياة الاجتماعية، لا بد وأن يُطرح في نطاقها السؤال عن اتفاق جميع أنواع النشاط الروحي والعقلي والعملي مع هذه المقاييس. وتبعاً لمجموعة من العوامل

التاريخية فإن مسألة اتفاق الدين مع المقاييس المتأصلة للعقلانية كانت مسألة بالغة الحدة على الدوام بالنسبة للثقافة الأوروبية.

ومن الجدير بالذكر أن مشكلات إثبات الدين وعقلانيته على مدى عدة عقود من القرن العشرين لم تكن على ذلك القدر من الأهمية، الذي كانت عليه في السابق وفي بداية القرن. ولعل الأمر يتلخص من وجهة نظرنا بأن مشكلات معنى القضايا الدينية كانت قد حازت، في النقاش الفلسفي المتعلق بالدين، على أولوية لا مراء فيها لزمن طويل. فإذا ما فهمت التصديقات الدينية على أنها شيء لا معنى له، فإن الحافز للتحقق من إثبات وعقلانية هذه التصديقات يضعف أو أنه يختفي بالمرة. أما في الأعوام الأخيرة فقد تغير الوضع، إذ لم تعد مشكلات معنى اللغة تحتل تلك المكانة البارزة في فلسفة الدين، وتصدرت الإشكالية الأبستيمولوجية البحث الفلسفي للدين. حقاً، لقد كان لهذه الإشكالية حضورها في جوهر الأمر في جميع المناظرات المتعلقة بلغة الدين. وما كان للأمر أن يكون غير ذلك، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الإشكالية كان قد استوجبها الطابع الخاص لوضع الدين في التاريخ الحديث والمعاصر.

في حدود إشكالية إثبات العقائد الدينية وعقلانيتها ثمة موقفان أساسيان ممكنان، متضمنان على التوالي في الشك المدعم فلسفياً بالحجة والبرهان ونفي شرعية هذه العقائد من وجهة نظر العقل، وفي التأكيد الفلسفي على توافق العقائد الدينية مع مقاييس العقلانية المتعارف عليها. كلا هذين الموقفين يجابه الإيمانية (Fideism) بمنزلتها مصادقة على شرعية غير مشروطة لمضمون العقائد الدينية بصرف النظر عن تقييمات العقل، بما فيه العقل الفلسفي.

الأول من بين الموقفين المذكورين يجسده بصورة واهية جداً البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينية في الغرب. فليس ثمة من كتابات عملياً يقود فيها تحليل الوضع الأبستيمولوجي لهذه العقائد إلى نتائج ريبية وسلبية ذات مدلول واحد. إن نفي الدين في الفلسفة يظهر، كما رأينا سابقاً، عند البحث في لغة الدين بشكل

أساسي. لكن نقد الدين بوجه عام، إن تحدثنا بلغة تقليدية، لا يعد في الثقافة الغربية المعاصرة شأناً من شؤون الفلسفة على الإطلاق.

وفي الموقف الثاني ينبغي من وجهة نظرنا أن نبرز ضربين منه، الأول يتجسد في المصادقة على أن العقائد والأفكار الدينية تطابق المقاييس الأبستيمولوجية ذاتها التي يطابقها النشاط العقلي وأنواع المعارف الأخرى. وغالباً ما تتخذ هذه المقاربة شكل المقارنة الأبستيمولوجية التبريرية بين الدين والعلم.

ويتلخص الضرب الآخر في السعي إلى إظهار أن العقائد الدينية مثبتة ومبررة وعقلانية تماماً، حتى وإن لم تطابق بعضاً من المقاييس العلمية والفلسفية الشائعة للإثبات والعقلانية. هذا، ولقد وجدت النظريات التي تمثل هذا الموقف نفسَها في بؤرة النقاش الفلسفي الأبستيمولوجي حول العقائد الدينية في الأعوام الأخيرة.

ويعد سمةً بارزةً للوضع الراهن في أبستيمولوجيا الدين أن نقاش مشكلات إثبات العقائد الدينية وعقلانيتها يتم من دون أدنى صلة بإشكالية البرهان على وجود الله. فلقد كونت هذه الإشكالية تقليدياً السياق الذي جرت فيه النقاشات حول إثبات الإيمان الديني وعقلانيته.

إن التحليل الأبستيمولوجي في الظروف الراهنة يقتضي، حكماً، مقارنة المعارف والأفكار الدينية مع سير المعرفة العلمية ونتائجها. وما يستوجب ذلك أن المعرفة العلمية، على أقل تقدير المعرفة النظرية، يُعترف بها في الثقافة المعاصرة نموذجاً إرشادياً(Paradigm) للمعرفة المثبتة والعقلانية.

وتجري المقارنة الأبستيمولوجية بين العلم والدين عموماً وعلى وجه الإجمال من مواقع الاتجاه المعرفي (Cognitivism)، والمقصود بذلك فهم العقائد الدينية بوصفها معرفة محددة بالوقائع؛ أي معرفة عن ماهية الواقع الموضوعي. ولا توجد في حقيقة الأمر أعمال تجرى فيها هذه المقارنة من مواقع نقيضة، لا معرفية. فالمقارنة الأبستيمولوجية بين الدين والعلم من وجهة نظر الاتجاه اللامعرفي (Non-cognitivism) ليس لها من معنى خاص مادامت المقارنة على مستوى واحد بين وظيفتين مختلفتين كلياً لا معنى لها.

يستلزم التحليل الأبستيمولوجي المقارن من مواقع الاتجاه المعرفي النظر إلى العلم والدين على أنهما نوعان مختلفان من الموقف المعرفي تجاه الواقع. إلا أن هذا التحليل يختلف عن مقارنة محتوى التصورات العلمية والدينية عن الوجود. حيث كان من المفترض أن يملي الاهتمام الفائق بالعقائد الدينية على فلسفة الدين ضرورة مقارنة هذه العقائد بأنظمة عقائد أخرى، وبالتوافق مع ذلك مقارنة المنظومات اللاهوتية مع التصورات الأخرى عن الواقع، وفي المقام الأول مع النظريات العلمية. لكن فلسفة الدين المعاصرة لا تقوم في الواقع بمقارنة مضمون نظام العقائد الدينية مع النظرات العَلمانية إلى العالم. مثل هذه المقارنة تجريها الآن، بصفة عامة، المرافعات الدينية (Apologetics)* غير الفلسفية.

يصبح الدين في التحليل الأبستيمولوجي المقارن موضوعاً للنظر على أنه موقف عفوي من الوجود، بالرغم من كونه معبراً عنه في نظام من العقائد. فلا يؤخذ الدين بشكله اللاهوتي المعتقدي. لذا ينبغي تمييز المقارنة الأبستيمولوجية بين العلم والدين، حتى تلك التي تتم لغايات الدفاع عن الدين، عن المحاولات المختلفة من التحليل الميتافلسفي للاهوت. ففي نطاق مثل هذا التحليل تتحقق مقارنة اللاهوت بالعلم. ومن الهام جداً أن نشير حالئذ إلى أن التفكير الميتالاهوتي يتم بوسائل فلسفة العلم المعاصرة بشكل أساسي.

إن الحديث هنا يتناول في حقيقة الأمر التحقق من الوضع العلمي للاهوت بالتوافق مع معايير العلمية التي أشارت إليها فلسفة العلم المعاصرة. ويقوم بهذا التحقق عادة اللاهوتيون أنفسهم، وبالأخص من يطمح منهم إلى تقديم اللاهوت كعلم نظري يحاكي معايير الرصانة العلمية. وبصورة ملموسة، يجري الحديث على تأويل لنتائج فلسفة العلم المعاصرة ومناهجها، التي تمكن اللاهوت من اجتياز حاجز التمييز (Demarcation) الذي أقامته فلسفة العلم، أو تسعى لإقامته بين العلم والأنواع الأخرى من النشاط العقلي– الروحي للإنسان. ويعول على هذه المساعي، من بين الأشياء الأخرى، أن تؤسس لوجود كليات للاهوت ضمن الجامعات.

---

* ـ المرافعات فرع أساسي من اللاهوت (ويسمى اللاهوت الأساسي في الكاثوليكية والأرثوذكسية) وظيفته الدفاع عن العقائد المسيحية وإثبات وجود الله بالحجة العقلية للرد على النظريات العلمية والنقد العلمي للدين- المترجم.

إن تأكيد الوضع العلمي للاهوت، أي إعلان اللاهوت علماً كامل الحقوق، يعول عليه أن يعادل عواقب المقارنة مع العلم، التي هي عواقب سلبية محتمة على الدين. وبحكم هيبة العلم الاجتماعية والثقافية التي لا ينازع فيها عملياً، فإن هذه المقارنة لا تنفك تجري لا في مجال فلسفة الدين فحسب، إنما في الوعي الاجتماعي بوجه عام.

وبوسعنا أن نبرز جانبين أساسيين من المقارنة الأبستيمولوجية الفلسفية بين الدين والعلم. أولاً، إن هذه المقارنة تحمل صورة مشابَهَة الدين بالعلم، وليس العكس. ثانياً، إنها تهدف إلى الدفاع عن الدين بشكل أساسي، مع أنها تبقي على طابعها البحثي بدرجة تامة.

في كتابه "الأساطير، نماذج وأطر فكرية"[1] يجري يان بربور *(Barbour I.)* مقارنة بين استخدام النماذج والأطر الفكرية في الدين والعلم. وهذا يعني مقارنة الدين والعلم بالمعنى المنهجي. ينطلق بربور من أن "تأثير العلم على الدين في القرن العشرين لا يتحدد بنظريات منفردة، مثل فيزياء الكم أو النظرية النسبية أو علم الفلك أو البيولوجيا الجزيئية، بقدر ما يحدده النظر إلى العلم كمنهج"[2].

في العلم تستخدم نماذج مختلفة تؤدي وظائف متنوعة. ويشير يان بربور إلى النماذج التجريبية والمنطقية والرياضية والنظرية، ويولي اهتماماً خاصاً للنماذج النظرية التي تعد "آلية أو عملية تخيلية مسلماً بها قياساً على آليات أو عمليات معلومة"[3]. وينبغي فهم موقف هذه النماذج إزاء الواقع من منظور "الواقعية النقدية"؛ أي لا يجب أخذها كصور حرفية عن الواقع، ولا بوصفها "أوهاماً مفيدة". فهذه النماذج تعتبر وسائل جزئية وغير كافية لكي نصور لأنفسنا ما لا يمكن ملاحظته"[4].

ويرى بربور أن النماذج الدينية تشبه النماذج العلمية بعض الشبه. ففي أساسها يكمن أيضاً التناظر بين المعلوم والمجهول. وتمتلك النماذج في الدين وضعاً

---

[1] - Barbour I. Op. Cit.
[2] - Ibid. P. 2.
[3] - Ibid. P. 30.
[4] - Ibid. P. 48.

شبيهاً بوضع النماذج العلمية. فالنماذج الدينية تعتبر أيضاً وسائل جزئية وغير كافية لتخيل ما لا يمكن ملاحظته. فهي تعد "تمثلاً رمزياً" لجهات الواقع التي لا يمتلك المرء مدخلاً مباشراً عليها. وإن استخدام النماذج العلمية من أجل تنظيم الملاحظات يوازي في شيء ما استخدام النماذج الدينية من أجل تنظيم تجربة الأفراد والجماعات.

إلى جانب التشابهات يضطر بربور إلى الإقرار بالاختلافات في استخدام النماذج في العلم والدين. وعلى ذلك تقوم النماذج الدينية ببعض الوظائف اللامعرفية، وهو الشيء الذي لا تفعله النماذج العلمية.

وحين يقارن بربور توظيف الأطر الفكرية في العلم والدين، فإنه يعتمد بصورة أساسية على نظرية الأطر الفكرية (أو النماذج الإرشادية) التي وضعتها فلسفة العلم المعاصرة، وبخاصة على تصور توماس كون. والإطار الفكري كما يراه بربور هو "تقليد متوارث عن طريق الأمثلة التاريخية"[1].

ويعمل بربور على إبراز خصائص العلم "الموضوعية" و"الذاتية" الآتية، التي يشترطها الدور الذي يقوم به الإطار الفكري: ترتبط موضوعية العلم بأن 1) النظريات المتنافسة لا تعد نظريات لاقياسية[*]؛ 2) تحقق الملاحظة بدرجة ما رقابة على النظريات؛ 3) ثمة معايير للتقييم لا علاقة لها بالبرامج البحثية. وترتبط ذاتية العلم بأن 1) جميع المعطيات مثقلة بالنظرية؛ 2) لا تنصاع النظريات الموضوعة للتكذيب إلا بعناء؛ 3) لا توجد قواعد للاختيار بين البرامج البحثية.

إن جميع هذه الخصائص يمتاز بها الدين كذلك مع فارق واحد وهو أن الخصائص "الموضوعية" في الدين أقل وضوحاً مما هي في العلم، بينما تكون الخصائص "الذاتية" فيه أكثر وضوحاً. "غير أنه وبجميع الحالات- يؤكد بربور-

---

[1] - Ibid. P. 113.

[*] - الإطار الفكري (Paradigm) أو النموذج الإرشادي عند توماس كون الذي يأخذ عنه يان بربور هذا التصور هو جملة "الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين" (توماس كون، بنية الثورات العلمية، عالم المعرفة، الكويت 168، ص 23)، والانتقال من نموذج إرشادي إلى آخر هو لب الثورة العلمية بحسب كون، وعليه فإن النموذج الإرشادي الجديد يكون لا قياسياً (Incommensurability) بمعنى أنه يمثل قطيعة مع المفاهيم والنظريات السابقة عليه والتي كانت تشكل صلب النموذج السابق. لكنه بالمقابل يؤسس لعلم قياسي جديد يصبح بمنزلة القواعد العلمية المتعارف عليها والملزمة للمجامع العلمية- المترجم.

يلاحَظ فارق بالدرجة، وليس ثمة من تباين مطلق بين "العلم "الموضوعي" والدين "الذاتي"[1].

هذه النتيجة، والتي توصل إليها بربور عقب مقارنته للعلم والدين فيما يتعلق بتوظيف الأطر الفكرية، يعلنها أيضاً كخلاصة عامة للبحث بأسره. وعلاوة على ذلك، يؤكد بربور أنه بإمكاننا أن نصف موقف كل من العلم والدين من الواقع بأنه "واقعية نقدية".

تتجنب "الواقعية النقدية"، من جهة، "الواقعيةَ الساذجة"، ومن جهة ثانية "الأداتيةَ" (Instrumentalism). فالواقعية الساذجة غير مقبولة مادامت النماذج ليست "صوراً حرفية" عن الواقع، وتاريخ العلم لا يتصف بتراكم النتائج وتقاربها، بقدر ما يتصف بتعاقب الأطر الفكرية. ولا يجوز الزعم بأن النماذج في العلم والدين هي مجرد "أوهام مفيدة".

في هذا العرض الذي يقدمه يان بربور يبدو الدين أشبه بالعلم، ولا يميزه عن العلوم سوى الموضوع وفاعلية "الانجذاب الشخصي". وينشأ هذا الانطباع بسبب تطبيقه للجهاز المفاهيمي الذي أعدته فلسفة العلم على الدين. بيد أن الدين كشكل خاص من نشاط الإنسان في الحياة عموماً يفقد في هذه المقاربة خصائصه المميزة. واستعانة بربور بمفاهيم "الانجذاب الشخصي" و"نمط العلم المسيحي" لا يغير في طبيعة الموقف شيئاً.

يتقدم إدوارد شين *(Schoen E.)* ببرنامج "رد الاعتبار المعرفي للتفكير الديني"[2]. ويسعى إلى تحقيق هذا البرنامج عن طريق إظهار التشابه بين "نماذج التفسير" في العلم وفي "التفكير الديني". ويرى شين أن تحقيق هذا البرنامج يمكنه أن يمهد السبيل لإضعاف تأثير الحجج الريبية ضد الدين، التي تثيرها نجاحات العلم الهائلة.

---

[1] - Ibid. P. 145.
[2] - Schoen E. Religious Explanations: A Model from the Sciences. Durham, 1985. P. IX.

ويفترض شين أنه لا تكفي الإشارة إلى بعض الظواهر المنعزلة وكأنها تؤيد شرعية الدعاوى الدينية، مثلما يفعل المدافعون عن الدين في أكثر الأحيان. فنحن اليوم نحتاج إلى بذل جهود كبيرة جداً ومن طبيعة فلسفية، إذ "من أجل أن نستعيد بالكامل كلية القضايا الدينية- يعلن شين- لا بد من أن نقدم تحليلاً مفصلاً للكيفية التي تمكن هذه القضايا من القيام بوظائفها النظرية وحتى التفسيرية الهامة في حياة الإنسان"[1]. والأكثر من ذلك، لكي نفند الريبية في الموقف من الدين، التي يولدها "الدور الإرشادي" للعلم في إدراك العالم، لا بد- برأي شين- من تبيان أن الوظائف المعرفية للدين تشبه تلك التي يؤديها أي علم مضمون وموثوق به.

فالعالِم يرسم أولاً الحدود لمجال بحثه بالدقة الممكنة، ومن ثم يضع فرضيته حول وجود آلية ما "مسؤولة عن حصول الحوادث المنتقاة من أجل البحث"[2]. بعد ذلك يلجأ العالم إلى دراسة هذه الآلية المفترضة. ومن أجل دراسة هذه الآلية، هذا "الجوهر الذي افترضه"، يستخدم العالم القياس على آليات تفسيرية معروفة سابقاً لحوادث شبيهة بموضوع البحث.

ويجب على التفسير الديني أن يبنى بالتوافق مع المثال المشار إليه. إذ "ينبغي اختيار المادة الخاضعة للتفسير. وينبغي اختيار الظواهر المشابهة للظواهر موضوع التفسير. وعلينا أن نسبغ على الجوهر الجديد المفترض (الآلية التفسيرية) ميزات تفسيرية معروفة بحسب آلية نعرف فعلها مسبقاً"[3].

ويأمل شين بأن نتمكن على أساس هذه الإستراتيجية من إعداد برنامج بحثي يهدف إلى توصيف وظيفي لله.

إلا أن إدوارد شين، مثلما هو حال يان بربور، لم يفلح بمراعاة خصوصية الدين والحفاظ عليها في مسار التحليل. فتشبيه الله بالجوهر التفسيري، بالآلية التفسيرية في النظرية العلمية، لا يراعي بدرجة كافية طبيعة التصورات الدينية عن حقيقة الله.

---

[1] - Ibid. P. 21.
[2] - Ibid. P. 62.
[3] - Ibid. P. 30.

ويحاول ديريك ستينسبي (Stansby D.) أن يبين وحدة العلم والدين عن طريق الإشارة إلى المشكلات الفلسفية المشتركة بينهما.

فستينسبي موقن بوجود "تعاقب وتبعية متبادلة للأفكار الفلسفية في العلم والدين"، وبأن المسائل الأصيلة في العلم وفي الدين تحمل طابعاً فلسفياً. كلاهما يطمح إلى فهم العالم ومكان الإنسان فيه، وإلى كشف معنى الحياة. وكلاهما ينجم عن وضع الحيرة والدهشة إزاء الوجود.

يعول على هذه الآراء أن تكون جواباً سلبياً عن السؤال عما "إذا كان العلم الغربي قد أفضى إلى قضاء العقل على الدين كفاعلية عقلية بدوره"[1]. ويقر ستينسبي بأن نشوء هذا السؤال يرتبط بالقناعة التي باتت واسعة الانتشار بأن العلوم الطبيعية المعاصرة قد أزاحت جميع الممارسات والعقائد الدينية إلى حيز الخرافات والجهل ما قبل العلمي.

تتجلى مهمة الفلسفة بأن تكون حلقة وصل بين العلم والدين. وتمسي مشكلة العقلانية الموضوع المهيمن في فلسفة العلم وفلسفة الدين على السواء. فالعلم والدين ليسا ثقافتين مختلفتين ومنفصلتين طبقاً للعقلانية واللاعقلانية، فكلاهما يطمح إلى فهم العالم ومكان الإنسان فيه. والعالِم والمفكر الديني كل منهما يستخدم القدرات اللاعقلانية أو ما قبل العقلانية للخيال الإبداعي والغريزة والحدس، التي تخضع للمراجعة النقدية وتتعرض للتقييم العقلاني.

إن محاولات تجنب مشكلة العقلانية عن طريق تصوير العلم والدين على أنهما رؤيتان كونيتان منفصلتان لا يمكن قبولها، باعتقاد ستينسبي، مادامت تقود إلى إلغاء تلك المشكلات المركزية في البحث العلمي والديني، مثل "الواقعية" و"الموضوعية" و"الحقيقة".

كما أن النظر العقلي الفلسفي يقبل التطبيق في العلم والدين على السواء. وهذا يسري بصورة خاصة على مسائل إثبات وجود الله. إذ تتضمن البرهنة هنا استخدام الاستدلال، وتوافق، كقاعدة عامة، مطالب الاتساق وعدم التناقض، وتراعي

---

[1] - Stansby D. Science, Reason and Religion. L, et., al., 1985. P. 28.

معطيات الأدلة والتجربة. وبالرغم من أن البراهين لا يمكن أن تخضع للتحقق التجريبي منها، فهذا لا يعني أن تمتنع علينا مناقشتها من وجهة عقلانية ونقدية أو أن الأدلة التجريبية ليس لها من معنى. وحتى واقعة أن البراهين المعنية غالباً ما تبدو غير مقنعة منطقياً لا يجب أن تقودنا إلى الريبية.

وأهم ما في الأمر، يؤكد ستينسبي على ذلك، هو أن "تتجنب الاستعانة بالسلطة فقط، لتكن تلك سلطة الكتاب المقدس أو الوحي أو التجربة الحسية أو البداهة وما شابه ذلك"[1]. ولا يجوز بطبيعة الحال أن نخضع كل شيء للشك إلى ما لا نهاية، لكن يتوجب علينا أن نكون على استعداد دائم للنقد والتقييم العقلانيين. وهذا الموقف ينبغي أن نتمسك به لا في العلم فقط، بل في الدين أيضاً.

تهدف أفكار ديريك ستينسبي إلى إظهار الجوانب الفلسفية المشتركة بين الدين والعلم. وهنا، كما في التصورات التي عالجناها أعلاه، تضيع خصوصية الدين. فتحليل العلم يحمل طابعاً أغنى بمضمونه من تحليل الدين، لكن ذلك لا يتعدى العرض المفصل لبعض المواقف الأساسية في فلسفة العلم المعاصرة. إن يان بربور وإدوارد شين يستخدمان كذلك وعلى نطاق واسع نتائج فلسفة العلم، بيد أن تحليل العلم عندهما أوضح بكثير وأغنى بمادته.

وبالمحصلة، إن جميع التصورات التي عالجناها تسعى بهذا الشكل أو ذاك إلى تشبيه الدين بالعلم. فيجب على الدين أن يتبدى بنتيجة التحليل أسلوباً من العلاقة بالوجود، لا يناقض من حيث المبدأ المنهج العلمي كتجسيد للعقلانية العلمية. وفي هذه الحال ينظر إلى المنهج العلمي بالصورة التي أعادت فلسفة العلم بناءه فيها من جديد، لا بصورة المناهج الملموسة المستخدمة في العلوم.

خلافاً للأنواع الأخرى من التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للدين تحمل مقارنة الدين بالعلم طابعاً هو الأشد في الدفاع عن الدين. حقاً، إن ذلك لا يعني فقدان خصوصية التحليل الفلسفي للدين كما نوهنا أعلاه. لكن من الملاحظ أنه في التوجه العام للنظريات المدافعة عن الدين، التي تعقد المقارنة بين الدين والعلم، لم يفلح

---

[1] - Ibid. P. 195.

مؤلفو هذه النظريات في الحفاظ على الخصوصية المفاهيمية للدين كشكل خاص من نشاط الإنسان في الحياة.

تحتل مكاناً بارزاً في التحليل الأبستيمولوجي للدين- كما قلنا سابقاً- تلك المنظومات التي تؤكد بأن عدم توافق العقائد الدينية مع المعايير المقبولة لإثبات المعرفة وعقلانيتها لا يعني مطلقاً أنه يجب اعتبار هذه العقائد باطلة أو لا مبرر لها أو لا عقلانية. ويدخل هذا الموقف في مواجهة مع الآراء التقليدية التي تحسب أن العقائد أو التصورات الدينية لا تكون مشروعة و"مبررة" إلا في الحالة التي تستند فيها إلى تصورات ومعتقدات لا دينية لا يبعث وجودها على الشك كأدلة في صالحها. فطبقاً لوجهة النظر هذه تعتبر العقائد الدينية عقلانية إذا كان بوسعها أن تُبرَر بواسطة تصديقات لا دينية، مفترضة على أنها "أساسية"؛ أي أنها تعد بمقتضى هذه أو تلك من الأسباب واضحة بذاتها.

في الأعوام الأخيرة باتت هذه الآراء أو المعتقدات تسمى في الكتابات الإنكليزية "تأسيسية" (Foundationalism). وعلى ذلك تعد "التأسيسية"[1] الفلسفية الدينية تأويلاً خاصاً للموقف الأبستيمولوجي العام.

إن التصورات التي تنكر التأسيسية إما أنها تعلن العقائدَ الدينيةَ ذاتها "أساسية"، وإما أنها تصف هذه العقائد مباشرة كعقائد "بغير أساس"؛ أعني أنها لا تحتاج إلى إثباتات من خلال مقايستها مع عقائد أخرى.

مثل هذه التصورات لا تفترض وجود أو غياب أسس خارجية، أي لا دينية، وثيقة ودالة كمعيار لعقلانية أو لا عقلانية الإيمان بالله، وبالتوافق مع ذلك، كمعيار لقبول هذا الإيمان أو رفضه.

ويعد آلفين بلانتينغا *(Plantinga A.)* النصير الأبرز لنظرية أساسية العقائد الدينية. وبلانتينغا معروف على نطاق واسع لا كفيلسوف دين فقط، بل كعالم منطق كذلك.

---

[1] - في أدبنا الفلسفي تترجم الكلمة الإنكليزية "Foundationalism" أحياناً على "أصولية". إن ترجمة هذه الكلمة على "تأسيسية" يبدو لنا أنسب في السياق الفلسفي الديني، طالما أن تعبير "الأصولية" (Fundamentalism) قد استقر كتسمية لتوجه ديني محدد.

ونظرية أساسية العقائد الدينية، التي يعمل عليها بلانتينغا بشكل حثيث في الأعوام الأخيرة، ليست مشروعه الفلسفي الديني الوحيد. فلقد أحدث كتابه "الله والعقول الأخرى" صدى واسعاً في حينه وسط فلاسفة الدين، حيث ينشد فيه "تبريراً عقلانياً للإيمان بوجود الله كما يفهمه (أي الله) التراث اليهودي– المسيحي"[1]، عن طريق إثبات أن الحجة الغائية التي تدعم وجود الله، والتي يعتبرها الأفضل من بين الحجج الشبيهة، وبالتناظر معها الحجة التي تدعم وجود عقول أخرى، تمتلكان وضعاً أبستيمولوجياً متماثلاً.

في كتابه الأخير الذي يعرض فيه عقيدته الفلسفية ويرد على النقد الموجه له يعلن بلانتينغا: "لقد كان أحد اهتماماتي الرئيسة على الدوام الاهتمام باللاهوت الفلسفي والدفاع عن الدين، أعني محاولاتي في الدفاع عن المسيحية (أو بمعنى أوسع مذهب التأليه) ضد الحملات المتنوعة عليها"[2]. وبحسب بلانتينغا فإن "الوظيفة الأساسية في الدفاع عن الدين تكمن في إظهار أنه من وجهة النظر الفلسفية لا حاجة بالمسيحيين وغيرهم من المؤلهين أن يعتذروا عن شيء"[3].

يصرح بلانتينغا أن ما يقلقه كمسيحي أمور ثلاثة: وجود بعض أنواع الشر؛ واقعة أن ثمة أشخاص فضلاء يرفضون الدين؛ وأخيراً، صعوبة العثور على براهين أو أدلة ليست دوّارة* تكون في صالح وجود الله.

ويؤكد أن "الكثيرين يعادون الدين المسيحي" في عالمنا المعاصر. فغالبية الوسط الأكاديمي في بلدان الغرب ترى أن "المسيحية تمثل إفلاساً عقلياً غير جدير بالثقة من جانب شخص ذي عقل"[4].

---

[1] - Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca, 1967. P. VII.
[2] - Plantinga Alvin. Dordrecht, 1985. P. 33.
[3] - Ibid. P. 34.

* - الدور (Circle) هو علاقة بين قضيتين بحيث يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على الآخر. وخير مثال عليه الدور الديكارتي: الاستناد إلى البداهة في إثبات وجود الله، ثم الاستناد إلى الله في إثبات سلطان البداهة (راجع عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مدبولي 2000، ص 351). وعليه فإن الأدلة غير الدوارة التي يعنيها المؤلف هي الأدلة التي لا يشتق أحدها يقينه من الآخر- المترجم.

[4] - Ibidem.

ويعتبر بلانتينغا أن السؤال عن طبيعة العقلانية في العقائد الدينية يعد سؤالاً مركزياً في النقاش المتعلق بالدين. "فخصوم اللاهوت" يتقدمون بمطلب معياري من العقيدة الدينية، يرى أن على هذه العقيدة أن تمتلك إثباتاً، أي يجب أن تسندها "أدلة" محددة. "ويتعين فهم الأدلة على النحو الآتي: إن أحداً ما لن يمتلك دليلاً على القضية **س** إلا إذا كان يعرف أو أنه يؤمن بعقله بقضية أخرى **ع** تؤيد القضية **س**، وعلى أساسها يؤمن هذا الشخص بالقضية **س**"[1]. فإن اتضح أن براهين أنصار التأليه موفقة فبوسعها، كما يرى "خصوم اللاهوت" وفلاسفة ولاهوتيون كثر، أن تصبح أدلة لصالح وجود الله بالنسبة لمن يثق بمقدمات هذه البراهين.

يسمي بلانتينغا هذه المواقف "تأسيسية كلاسيكية". وهو يعني بكلامه هذا الطريقة المؤثرة في فهم العقلانية والوضوح والتبرير والمعرفة... والتي احتلت مواقع مهيمنة في الفلسفة منذ زمن أفلاطون وأرسطو.

يرتبط بالتأسيسية تراث اللاهوت الطبيعي، أي تلك المحاولات التي سعت للبرهان على وجود الله أو بيان وجوده. وهذا التراث مازال حياً حتى الآن، على الرغم من أنه بعد كانط لم يعد يثير ذلك الانطباع القوي الذي كان له عند أنسلم وتوما الأكويني وأوكام وديكارت وسبينوزا وليبنتز.

أما بلانتينغا فيعتبر موقفه استمراراً في الفلسفة لتراث كالفن الشهير. ولاهوت كالفن في عمومه وإجماله يرفض اللاهوت الطبيعي والتأسيسية الكلاسيكية. حقاً، إن "إشكالية التأسيسية" لم تناقش حينذاك بمثل المصطلحات التي نستخدمها اليوم. وبرأي بلانتينغا أن الكالفينيين يذودون في مسألة عقلانية العقائد عن أطروحات ثلاث. أولاً، إن نصير التأليه الذي يعتبر الإيمان بالله شيئاً أساسياً، أي لا يحتاج إلى إثبات، لا يخل بذلك بأي من القواعد أو الالتزامات الأبستيمية. فلا يجوز حسبان الإيمان بالله لا عقلانياً، إذا ما كنا نحسبه أساسياً بالمعنى المشار إليه. ثانياً، إن الإيمان الذي لا يستند إلى إثباتات لا يشهد على عيوب في النشاط المعرفي. ثالثاً، إن الإيمان بالله الذي يستند إلى إثباتات وأدلة لا يمتاز بالمعنى الأبستيمولوجي على

---

[1] - Ibid. P. 59.

الإيمان الذي يُقبل كشيء أساسي. ويستخلص بلانتينغا من ذلك أن الإيمان بالله لا يحتاج إلى أي دليل يؤازره من أية مصادر أو عقائد أخرى لكي نحسبه عقلانياً. Contingency

ومن وجهة نظرنا، إن نظرية "أساسية" العقائد الدينية ترتبط كاملة بالطابع الذي تحمله هذه الأساسية. ويتلخص الأمر فيما إذا كانت تُجاز* هذه الأساسية في كل مرة من قبل هؤلاء أو أولئك من أنصار العقائد الدينية، أو أن ثمة أسساً أبستيمولوجية موضوعية يمكن اقتراحها من أجل اعتبار هذه العقائد أساسية. فإن لم تكن هذه الأسس متصورة**، وكل شيء يختزل إلى الجواز الذاتي للعقائد الدينية بمنزلتها أساسية، أي لا تختزل إلى أسس أخرى، ولذلك فهي تمتنع على النقد من موقع العقائد الأخرى، فإننا بإزاء شكل جديد من الإيمانية "Fideism". وتجدر الإشارة إلى أن أفكار بلانتينغا ليست واضحة بشأن ما إذا كان يفهم أساسية العقائد الدينية بمعنى العقلانية واليقين الذاتيين "Subjective" أم بمعنى استقلالها الأبستيمولوجي الذاتي "Autonomy".

في نطاق الموقف الفلسفي الأبستيمولوجي موضوع البحث ثمة وجهة نظر، إلى جانب نظرية بلانتينغا، تسترعي انتباهاً كبيراً يمثلها نورمن مالكولم *(Malkolm N.)*. يطمح مالكولم، إذا جاز التعبير، إلى أن يثبت فلسفياً "لا أساسية" العقائد الدينية.

ويحاول مالكولم الاستناد إلى فتجنشتاين في رغبته بأن يتصور جميع "العقائد الثابتة" للإنسان على أنها بغير أساس.

فهذا هو يؤكد بأن "العقائد التي بلا أساس" لا تحدد حياة الأطفال فحسب، وهو ما ذهب إليه فتجنشتاين، بل حياة "الراشدين المتعلمين المثقفين" أيضاً. ويورد مثالاً على ذلك اعتقاد الأوروبيين بأن الأشياء المادية لا تزول من الوجود من غير سبب طبيعي.

---

* - الجواز هنا هو الجواز العقلي، وهو بمعنى الافتراض والتسليم- المترجم.

** - التصور مفرد تصورات وهي الكليات أي المعاني الكلية المجردة. والذي يرمي إليه المؤلف هو الفارق بين أن تكون العقيدة جوازاً ذاتياً، غير موضوعي، يبنى على الافتراض والتسليم، أو أن تكون مبنية على تصورات عامة تشكل صلب هذه العقيدة- المترجم.

ويقترح مالكولم أن نقارن هذا الاعتقاد الثابت باعتقاد مجتمع آخر بأن الأشياء المادية يمكنها بالفعل أن تختفي من دون أي سبب مادي، فيقول في ذلك: "إذا أخذنا تصورهم عن أن الأشياء المادية فعلاً تختفي في بعض الأحيان وقارناه مع رفضنا لهذا التصور، فلن يبدو لي أن أحد الموقفين يستند إلى أدلة أفضل من أدلة الآخر"[1]. ويحاجج مالكولم بأن كل موقف منهما يتطابق مع التجربة المعيشة. فمن ناحية أولى، لعل هذه الأشياء تختفي من وقت لآخر من دون أدنى تفسير مطابق. ومن ناحية أخرى، يلقى هذا الاختفاء في حالات كثيرة تفسيراً مقنعاً.

ويعتقد مالكولم أن موقفنا في هذه المسألة "مستهجن". فنحن لا نريد حتى أن ننظر في الموقف المقابل على أنه محتمل ولو بالحد الأدنى، وفي الوقت عينه لا يخطر في بال أحد أن يبحث عن أسس ما لوجهة نظرنا. لأنها ببساطة تشكل مكوناً لا يتجزأ من إدراكنا للأشياء المادية وعلاقتنا بها. فكل إنسان يعيش ويفكر في حدود مجموعة من التصورات الثابتة.

يقترح مالكولم التخلي عن "السجود أمام الدليل" الذي يميز الفلسفة الأكاديمية الغربية. والعدول عن التصورات عن أن "التوجه الموضوعي، الناضج، القوي يعني مشايعة العقائد على أساس الأدلة فقط"[2].

إن حاجة مالكولم إلى هذه الأفكار هي من أجل أن يعزو العقائد الدينية إلى شتى أنواع "العقائد الثابتة"، وإعلانها عقائد "بغير أساس". وتبعاً لذلك يقتضي الأمر العدول عن مطلب الإثبات بالأدلة، الذي تتقدم به الفلسفة الأكاديمية تجاه العقائد الدينية بصرامة بالغة. ويختم مالكولم بأن "الدين هو نظام حياة، إنه لغة متجسدة في فعل، أي ما يسميه فتجنشتاين "لعباً لغوياً". والعلم هو لعب آخر مثل هذا اللعب. لا يحتاج لا هذا ولا ذاك إلى ذريعة، كما لا يحتاج أي منهما إلى ذريعة أكثر من الآخر"[3].

---

[1] - Malkolm N. The Groundlessness of Belief // Reason and Religion. Ithaca, 1977. P. 145.
[2] - Ibid. P. 148.
[3] - Ibid. P. 156.

*   *   *

من السهولة بمكان أن نرى أن التضاد بين من يطرح مطلب إثبات العقائد الدينية، أو حتى التوجه الديني عموماً، وتبريرها بالأدلة، وبين من يؤكد، على غرار بلانتينغا ومالكولم، أساسية العقائد الدينية بمعنى استقلالها الذاتي التام، يعيد إنتاج تيارين في التراث الأوروبي المسيحي.

التيار الأول يشكله أولئك الذين يسعون إلى وضع الإيمان المسيحي على أساس عقلي متين. ويتطابق هذا التيار بوجه عام مع تقاليد اللاهوت الطبيعي واللاهوت الفلسفي.

وينتسب إلى التيار الثاني من يدعي أن الإيمان المسيحي لا تعوزه أي إثباتات عقلية أو أنه عقلاني بذاته. وتتبدى الأشكال الفلسفية المعاصرة لهذا التيار بصورة أساسية كمحاولات لإثبات الاستقلال الذاتي التام للعقائد الدينية.

يتباين أنصار الاستقلال الذاتي للعقائد الدينية في المقام الأول تبعاً للكيفية التي يفهمون بها هذا الاستقلال الذاتي. فالعقائد الدينية، فيما يُزعم، يمكنها أن تستقل بذاتها كلعب لغوي مميز يتكون في حدود نظام حياة ديني خاص، أو كاستقلال ذاتي أبستيمي. في الحالة الأخيرة تُعلن العقيدة الدينية متكافئة الحقوق بالمعنى الأبستيمولوجي مع العقائد الأخرى.

قد يحصل الاستقلال الذاتي للعقائد الدينية، أيضاً، على إثبات فلسفي وجودي (Existential). فعندما يصرح بأن الإيمان الديني هو "جواب" الإنسان "بكامله"، الشخصية في "كليتها" على وضع وجودي محدد، فإن هذا التصريح إقرار باستقلالية الجواب الديني وبالتوافق معه الإيمان الديني.

وأخيراً يتوجب علينا أن نشير إلى الأمر الآتي. إن تحليل العقائد أياً كانت من مواقع ماركسية لا بد وأن يتضمن تحليل عملية نشوء وتشكل هذه العقائد. فالتحليل التطوري (Genetic) ضروري لاسيما عندما تنسب عقيدة ما لنفسها الاستقلال

الذاتي التام بالمعنى المشار إليه أعلاه. ولا يصح الحديث عن أساسية العقيدة الدينية إلا إذا تسنى البرهان على نشأة هذه العقيدة من تلقاء ذاتها. مع أنه من الواضح تماماً أن العقائد الدينية يجري استيعابها في عملية التنشئة الاجتماعية (Socialization) للفرد. وفلاسفة الدين المعاصرون يدركون عموماً هذه الإشكالية، بيد أنهم يتحاشون حلها بشتى السبل متذرعين بأن طرح هذه الإشكالية يعد بذاته نتيجة للوجهة التي نحى بها "الاختزال السوسيولوجي"*. لكن التحوط من المشكلة لا يعني مطلقاً العمل على حلها.

الفصل الثالث

التحليل الفلسفي الوظيفي للدين

الدين كتعبير عن الاهتمامات الحياتية للإنسان

في فلسفة الدين المعاصرة ثمة نظريات تطمح إلى توصيف الدين عن طريق الإشارة إلى مكانته الوظيفية في حياة الإنسان وتبين طبيعة "اهتمامه الديني". وتحتل النظريات الفلسفية الوظيفية للدين نوعاً من الموقع الوسط بين الأبحاث الفلسفية لمكونات وأوجه من الدين مأخوذة بذاتها، وتلك الأبحاث الفلسفية للدين التي تمارَس غالباً من منظور أنتروبولوجي. ولهذا السبب فإن بحث النظريات الوظيفية في هذا الكتاب يتوضع بين الفصول المكرسة للتحليل الفلسفي اللغوي والبحث الأبستيمولوجي

---

* - الاختزال (Reductionism) هو المنهج أو الطريقة التي يقوم عليها إرجاع المعقد إلى البسيط والكل إلى خصائص أجزائه (الموسوعة الفلسفية العالمية، موسكو 2001، ص 855 بالروسية). والاختزال السوسيولوجي هنا يتضمن معنى التقليل والاستصغار والانتقاص عندما يُرد التفكير الفلسفي إلى نوع من التفكير السوسيولوجي- المترجم.

للدين، والفصول التي تتناول بالتحليل التقصي الفلسفي "للتجربة الدينية" والإيمان الديني؛ أي الجوانب الأشد ذاتية في الدين. وبطبيعة الحال، إن هذا التمييز المشار إليه هو تمييز شرطي نوعاً ما، مادام أي بحث فلسفي للدين ينطوي على مضامين فلسفية أنتروبولوجية واضحة.

ولعل الأمر الأساسي في النظريات الفلسفية الوظيفية هو امتناعها عن بحث ومعالجة المسائل المتعلقة بحقيقة الدين. وتجدر الإشارة خصوصاً إلى أن هذا الامتناع يتفق إلى حد كبير مع معايير البحث الفلسفي– العلمي الأكاديمي للدين. لذا يتعين على التحليل الوظيفي أن يستثني على حد سواء الاتجاه لمعالجة المهام العملية أو الدفاعية عن الدين أياً كانت، والإعلانَ عن أي مواقف لا دينية. ويعول على غنى الأفكار المنهجية أن تثبت شرعية هذا التوجه البحثي، وكذلك خصوصية هذا النوع من بحث الدين بوجه عام، الذي يتمثل في فلسفة الدين المعاصرة بعدد قليل نوعاً ما من الأعمال. فالاهتمام الكبير بمشكلات المنهج يعتبر ميزة بارزة لنظريات الدين الفلسفية الوظيفية.

إن ما يفسر هذا العدد القليل من الأعمال هو، أولاً، صعوبة التحليل الوظيفي الذي يشترط الأخذ بالمنهج المقارن؛ أي دراسة عدة أديان بوقت واحد، وثانياً، الإمكانيات المحدودة جداً عند محاولات استخدام التحليل الوظيفي لغايات الدفاع عن الدين.

وتمتاز النظريات المذكورة بسعيها إلى العمومية الفلسفية في توصيفها للدين؛ أعني أنها تنطوي على مطمح بأن استنتاجاتها قابلة للتطبيق على جميع الأديان. وبهذا الصدد يتفوق المنهج الفلسفي الوظيفي في بحث الدين على المناهج الأخرى التي غالباً لا تختار إلا المسيحية في أحد أوجهها كموضوع بحث.

يمكننا أن نبرز نموذجين أساسيين من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة. النموذج الأول من المشروع تسميته "موضوعاتي"، والنموذج الثاني "فكري". وهذان النموذجان يكمل أحدهما الآخر في السعي إلى الكشف عن طبيعة "الاهتمام الديني عند الإنسان".

وإذا كان النموذج الأول يهدف بصورة غالبة إلى دراسة موضوع الدين، فإن الثاني يدرس جانبه الذاتي. ويبقى هذا التفريق في التحليل الفلسفي الوظيفي للدين شرطياً بدرجة ما، غير أنه تفريق ملائم طالما أنه يعكس الاتجاه نحو مختلف الجوانب المعنية في "الاهتمام الديني للإنسان".

1- موضوع الدين

النموذج الأول، "الموضوعاتي"، من التحليل الفلسفي الوظيفي تمثله نظرية دونالد كروسبي *(Crosby D.)* في فلسفة الدين، التي عرضها مفصلة في كتابه "النظريات التفسيرية للدين". يتناول كروسبي الدين على أنه تعبير عن "اهتمام أساسي للإنسان". وهذا يعني في تصوره بحثَ طبيعة الدين الخالصة. لذلك نجده يعلن أن الغاية من تأملاته هي الجواب عن السؤال: "ماذا يمكن القول عن طبيعة الدين الخالصة، ليس عن الدين في تفاصيله المتعينة كثيرة الأشكال، إنما عن طابعه النوعي العام كنموذج أساسي من اهتمام الإنسان؟"[1].

فالنظرية التي تبدو قادرة على الإجابة عن هذا السؤال هي "النظرية الموافقة لطبيعة الدين". ويؤكد كروسبي أن هذه النظرية لا يمكن أن تكون إلا "النظرية التفسيرية للدين" من نموذج محدد.

الجزء الهام من تصور كروسبي تشكله الأفكار المنهجية التي يعول عليها أن تظهر ما الذي يجب أن تكون عليه النظرية التفسيرية المنشودة للدين. ويلعب التفكير المنهجي ذلك الدور الكبير لأنه يثبت خصوصية المقاربة الفلسفية لدراسة الدين وما تقدمه من جديد في هذا التصور.

لا يتوجب على النظرية التفسيرية أن تكون معيارية، بمعنى أنه لا يتعين عليها أن تعالج مسائل صدق الدين أو كذبه، وعلى الخصوص لا يجب أن تسعى إلى إثبات أن ديناً ما يعد تجسيداً للمعيار.

---

[1] - Crosby D. Interpretive Theories of Religion. The Hague, 1981.

يرفض كروسبي استخدام مصطلح "النظرية الوصفية للدين"، ويعلل ذلك بالأسباب الآتية: أولاً، إن التصورات عما يمكن اعتباره معطيات دينية خاضعة للوصف، هي بذاتها تصورات نظرية. ولهذا السبب فإن إعداد نظرية في الدين لا يجوز فهمه ببساطة على أنه تعميم يستند إلى وقائع دامغة. ثانياً، ثمة عنصر اختياري (تعسفي) في جميع المخططات التصنيفية، وعليه ليس صحيحاً الافتراض بأنه من الممكن الوصول إلى النظرية العامة للدين عن طريق المنهج الاستقرائي* الصارم. ثالثاً، وهذا هو الأهم، حتى لو أننا استطعنا الحصول على مجموعة من الخصائص يمكن تطبيقها على جميع الأديان بواسطة الوصف والتعميم الوصفي، فهذا غير كاف لكي يكون لدينا نظرية في الدين.

لا تعتبر النظريات تعميمات للوقائع، بل هي تركيبات جريئة تعتمد على المخيلة، تحفزها الوقائع وتعميمات الوقائع، لكنها لا تُستخلص من الوقائع والتعميمات بأسلوب منطقي بسيط، ولا تُختزل إلى الوقائع. والتعميمات تطرح مشكلات نظرية أكثر مما تقدم إجابات نظرية. وإن هدف النظريات هو التفسير، لا مجرد الوصف. والتفسير النظري يستعان به لتنظيم المعطيات، واقتراح "نماذج الدلالة" لهذه المعطيات.

بعد ذلك يعمد كروسبي إلى مقابلة النظريات التفسيرية للدين بالنظريات التوضيحية (الشارحة). فالنظرية التوضيحية للدين تعرض علينا أنموذجاً (Model) أو فرضية مخصصة لإيضاح لِمَ ظهر الدين لأول مرة، أو لِمَ لعبت المؤسسات والأنظمة والممارسات الدينية ذلك الدور الكبير في تاريخ البشرية، أو لماذا تظهر الأديان الجديدة في لحظات معينة من الزمن. والاهتمام الرئيس للنظرية التوضيحية ينحصر في "أسباب الدين"، لذلك يجوز لنا أن نسميها "النظرية السببية (Causality) للدين". وهذه النظرية يمكنها أيضاً أن تحاول قول شيء ما عن طبيعة الدين معتمدة على تحليل أسبابه. وهي تتضمن بعض التنبؤات حول ما إذا

* - يقوم المنهج الاستقرائي على تنسيق المعلومات والمعطيات السابقة، وجمع الملاحظات الجديدة وتسجيلها، وفرز الواقعات العلمية موضوع البحث وتصنيفها بما يسهل عملية الدراسة واختبار الفروض وهو ما يسمى المخطط التصنيفي، وهنا قد تتدخل ذات الباحث في اختيار الواقعات وتصنيفها- المترجم.

كان حضور أو غياب ظروف سببية معينة سوف يؤدي إلى حضور الدين أو نموذج محدد من الدين في حياة الفرد أو المجتمع، أو غيابه عنها.

إن النظرية التفسيرية للدين لا تعنى بأسبابه. فتقصي هذه الأسباب هو من اختصاص العلم أكثر من كونه اختصاصاً للفلسفة. يقول كروسبي في ذلك إن "المشكلة التي تطرحها النظرية التفسيرية للدين ليست المشكلة التي تتعلق بإيضاح سبب حضور الدين في حياة البشر، بل مشكلة ماذا يعني القول بأن جانباً من جوانب حياة الإنسان يعتبر دينياً"[1]. فالبحث في الأسباب للوصول إلى نظرية في طبيعة الدين ليس هو السبيل الذي تسلكه النظرية التفسيرية. ويحسب كروسبي أنه من أجل أن نوضح لماذا يوجد الدين، أو من أجل أن نتنبأ بظهوره يتعين علينا مسبقاً أن نمتلك تصوراً نظرياً عما نريد أن نوضحه؛ أي أن نمتلك تصوراً عن ماهية الدين ذاته.

يبين كروسبي عدة نماذج من النظريات التفسيرية. ويرى أنه من الضروري أن تتضمن النظرية التفسيرية الموافقة للدين أفضل العناصر المثمرة، وتبعاً لذلك يجب أن تعدل عن نقائص كل نموذج من هذه النظريات.

- يرفض كروسبي بادئ ذي بدء النظريات "الاختزالية" التي تصور الاهتمام الديني للإنسان فرعاً من اهتمام آخر أو مصالح أخرى تعتبر الأسس العميقة لذلك الاهتمام. فقد يصور الدين في نظريات هذا النموذج كشيء تابع تجاه الفن أو الأخلاق أو العلم أو الفلسفة أو لمزيجها مجتمعة. والنظريات الاختزالية لا تستطيع أن تعكس العلاقات المتنوعة بين الدين والأنواع الأخرى من الاهتمامات والنشاط الإنساني. أما النظرية التفسيرية للدين فيتعين عليها أن تميز الاهتمام الديني من الاهتمامات الأساسية الأخرى عند الإنسان، وفي الأثناء ذاتها مطلوب منها أن تقدر واقعة تبعيتها المتبادلة حق قدرها.

. تتطلع النظرية التفسيرية "التجريبية" إلى تحديد طبيعة التجربة الدينية مقارنة إياها بأنواع التجارب الأخرى. وتميز وتصف الحالة المحددة للوعي أو مزيج حالاته

---

[1] - Ibid. P. 17.

التي تخولنا اعتبار الناس الذين يختبرونها متدينين. لكن ما يؤخذ على النظرية التجريبية هو نظرتها الضيقة وحماستها المفرطة للجانب "الداخلي" من الدين. فالدين يتمتع بجانب موضوعي وآخر ذاتي، أو جانب كوني وآخر شخصي. ويتوجب على النظرية التفسيرية للدين أن تأخذ بعين الاعتبار كلا الجانبين، ولعل هذا ما يمكن النظر إليه على أنه أحد معايير النظرية التفسيرية للدين.

. أما النظرية التفسيرية "الأنطولوجية" فتصور الاهتمام الديني بمنزلة "الاهتمام بنوع محدد من الجواهر الأنطولوجية التي تتمتع بصفات أساسية خاصة". بمعنى آخر، يتركز الاهتمام هنا على جواهر مثل "الله"، "الآلهة"، "الأرواح"، "الكائنات العلوية"... وتنزع النظرية الأنطولوجية إلى وضع مراتب "للكائنات العلوية". غير أن التركيز على الجواهر العلوية يفضي إلى إهمال منظومات دينية مثل البوذية القديمة وبوذية الزن* وغيرها. لكن النظرية التفسيرية للدين لا يمكنها أن تكون "محلية التفكير"، فهدفها إنتاج كلية مطابقة عند دراسة الدين في جميع تمظهراته.

ـ وتبين نظرية الدين التفسيرية "الوظيفية"، أولاً، الغايات التي يمسي الدين بالنسبة لها أداة، وتسعى، ثانياً، إلى إلقاء الضوء على ذلك الدور الذي يلعبه موضوع الاهتمام الديني في حياة الإنسان المتدين وفي الكون كما يتبدى لهذا الإنسان.

المدخل الأول من هذين الأخيرين يمكن أن نسميه "الوظيفة– الغاية"، والثاني "الوظيفة– الدور". إن ما يؤخذ على نظريات الوظيفة– الغاية هو، أولاً، أنها نظريات توضيحية أكثر منها تفسيرية؛ فهي تستخدم عادة لتوضيح حضور الدين ورسوخه في حياة الإنسان والمجتمع. ثانياً، إن هذه النظريات غير قادرة على بسط تفسيرها للأديان كشيء موجود بذاته، بل تتصورها كشيء يمتلك طابعاً أداتياً لا أكثر.

أما نظريات الوظيفة– الدور للدين فتستخدم مقولات تسبغ وظائف أو دوراً على موضوع الدين، لكنها لا تنسب إليه صفات. والرابطة النظرية المشتركة بين هذه

* ـ لعل الباحث يقصد هنا التصور عن البوذية بأنها ديانة غير "سماوية" بالمعنى المتعارف عليه في اليهودية والمسيحية والإسلام، بل ديانة "أرضية"، وبهذا المعنى لا وجود فيها لجواهر علوية تملي على الإنسان طريق خلاصه من خلال عقيدة دينية مكتملة، إنما هي تعاليم أخلاقية وجهد ذاتي ـ المترجم

المقولات معنية بتبيان "طبيعة الاهتمام الديني". وهي تسمح بإقامة الفارق بين الموروثات الدينية.

لقد وقفنا بالتفصيل على أفكار كروسبي المنهجية وذلك لأن نظريته تعد إحدى النظريات القليلة جداً في فلسفة الدين المعاصرة، التي تعير اهتماماً كبيراً للقضايا المنهجية. لكن لا بد من التنويه في الآن ذاته بأن هذا التفكير المنهجي مع كل رحابته لا يُلمع إلى حل للمسألة المنهجية الرئيسة في فلسفة الدين، ألا وهي تحديد علاقتها باللاهوت تحديداً واضحاً، لاسيما وأنه من الصعب أن نفهم بمَ تختلف أو بمَ تتطابق "النظريات التفسيرية الأنطولوجية" للدين والدراسة المقارنة لموضوعات الدين التي يقوم بها البحث الديني اللاهوتي.

تتحدد طبيعة الاهتمام الديني عند الإنسان، في تصور كروسبي، من خلال إقرار الخصائص (Characters) الوظيفية لموضوع هذا الاهتمام. وتتلخص خصوصية الطريقة التي يتبعها كروسبي بأن تحديد موضوع الاهتمام الديني يعني الكشف عن الخصائص الوظيفية لهذا الموضوع التي تتمتع بالكلية والضرورة، لا الكشف عن صفات (Attributes) دائمة وثابتة للإلوهية كما تتبدى في الديانات المختلفة.

هذه الخصائص الوظيفية تبينها النظرية التفسيرية من نموذج الوظيفة– الدور. فهي تزودنا بمجموعة من المحمولات الوظيفية لموضوعات جميع الأديان. وهذه المجموعة تكون عامة مشتركة، في حين أن الموضوع يتغير تبعاً لهذا الدين أو ذاك. "فلكل دين ذاته (Subject) المميزة– "يهوه"، "نيرفانا"، "براهما"، "أرموزد"، "الله" ..."[1]. وتبرز المحمولات الوظيفية كمقولات لنظرية الدين التفسيرية من نوع الوظيفة– الدور.

هنا يجب لفت الانتباه إلى أن كروسبي يستخدم مفهوم "الذات" للدلالة على موضوع الدين؛ أي للدلالة على ما يدرك في الديانات التاريخية على أنه الحقيقة الإلهية التي يحدد الموقف منها تكوين هذا الدين أو ذاك. وهذا الاستخدام لمفهوم "الذات" بوجه عام يميز البحث الديني، وخصوصاً فينومينولوجيا الدين.

---

[1] - Ibid. P. 22.

يرتكز تصور كروسبي على الإقرار بست مقولات أساسية يتعين عليها مجتمعة أن تفسر الأهمية التي يمتلكها موضوع الاهتمام الديني بالنسبة للفرد أو الجماعة. وهذا ما يؤكده قول كروسبي بأن "الاهتمام يعد دينياً عندما يكون هذا الاهتمام موجهاً نحو شيء ما يضطلع بتأدية الدور بالشكل الذي تحدده فيه هذه النظرية. ومن أجل أن يكون الموضوع موضوعاً للاهتمام الديني يتعين عليه أن يؤدي كامل الدور الذي تومئ إليه النظرية، لا مجرد جزء منه. وهذا يعني أنه يُظهر كلاً من المقولات الست، ويُظهرها من الجانبين الشخصي والكوني على السواء"[1].

المقولة الأولى هي "التفرد". إن الموضوع الديني يقابل بالتضاد جميع ما عداه في حياة الفرد، وهو يُدرَك كموضوع منفصل جذرياً عن جميع أوجه التجربة والفكر الأخرى. ويُفرَد لهذا الموضوع مكان مميز تماماً في الكون أو بإزاء الكون من حيث هو كل. والموضوع يمكنه أن يكون فريداً بمعانٍ مختلفة، مثلاً، يكون فريداً بحكم منشئه الخاص أو لانعدام المنشأ بالمطلق. يعبر عن هذه الفرادة في لغة الدين بصفات مثل "المطلق"، "فوق الطبيعي"، "اللانهائي"، "اللامشروط"، "المتعالي"، "الآخر على الإطلاق".

المقولة الثانية هي "الأولية". إن الموضوع الديني ليتفوق على سائر ما عداه. فمن الناحية الشخصية يتمتع بأسبقية غير مشروطة، ومن الناحية الكونية يُنظر إليه كحقيقة نهائية، وكقوة أو مبدأ أصلي عليه يتوقف كل شيء ومنه يستمد كل شيء وضعه النسبي. ويعبَر عن هذه المقولة بصفات مثل "الأعلى"، "الأسمى"، "الرب"، "كلي القدرة"...

إن موضوعاً يتمتع بأهمية فريدة، لكنه مجرد من الأولية، لا يجوز اعتباره والحال هذه موضوعاً دينياً، والعكس صحيح أيضاً. هذا وإن الأولية البسيطة في نسق صاعد لا تؤدي إلى الوضع المطلوب. بيد أن أولية الاهتمام الديني وأولية موضوعه لا تعني إقصاء أو إخضاع الاهتمامات الثقافية الأخرى، العلمية والجمالية والأخلاقية والفلسفية، من دون قيد ولا شرط.

---

[1] - Ibid. P. 234.

المقولة الثالثة هي "النفاذ الكلي". فالموضوع الديني يقترن "بصورة جوهرية وحميمة" بكل جانب من جوانب حياة الفرد، إنه يربط جميع عناصر حياته في كل قابل للتعقل. وهو أيضاً يكمل الكون بوصفه كلاً. "إن الصلة التي تنشأ بين الطبقات العميقة في الأنا ونواة الواقع تعطي الشخص المتدين تصوراً موحداً عن العالم ومكان الإنسان فيه"[1]. وتُترجم هذه المقولة بصفات "كلي الوجود"، "المحايث"، "المحيط بكل شيء"...

المقولة الرابعة هي "التقوى". "تذكرنا هذه المقولة بأن الاهتمام بالموضوع الديني هو اهتمام بالصلاح أو بقوة الصلاح السامية والوطيدة. توجه التقوى حياة المؤمن وتحدد مصيره وتعشمه بتحقيق هذا المصير"[2]. وتعبر عن هذه المقولة صفات "الصالح"، "العادل"، "المحب"، "المخلِّص"، "المنعم"...

المقولة الخامسة "الديمومة". إنها تُظهر عدم خضوع الموضوع الديني للزمان. وهي تمثل النزوع إلى التغلب على الطابع المتغير والعرضي للوجود البشري. وعلى المستوى الكوني يُدرك الموضوع الديني على أنه فوق الزمان ويوجد خارج سيرورة الزمان بالمطلق، أو أنه الباقي إلى الأبد. وتفصح عنها صفات "الخالد"، "الدائم"، "الأبدي"...

المقولة السادسة "الاحتجاب". من الجانب الشخصي تمثل هذه المقولة عجز الإنسان المتدين عن التعبير تعبيراً مطابقاً عن عمق وغنى تجربة حضور الموضوع الديني، وعظمته وجبروته. وتمثل من الجانب الكوني سرية الموضوع الديني التي لا تُستنفد. وتعبر عنها صفات "يفوق الوصف"، "لا يُدرَك"، "لا يحيط به اسم"...

إذن، يحاول دونالد كروسبي عبر تصوره هذا أن يقدم وصفاً لموضوع الاهتمام الديني عند الإنسان مأخوذ (أي الموضوع) بذاته؛ أي إنه يقدم وصفاً، بمعنى محدد، لموضوعات جميع الأديان القائمة والممكنة. ومثل هذا التوجه نحو العمومية الفلسفية هو ظاهرة نادرة نوعاً ما في فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

---

[1] - Ibid. P. 244.
[2] - Ibid. P. 251.

إن العمل الذي قام به كروسبي في بيان الخصائص الوظيفية لموضوع جميع الأديان الممكنة لهو إسهام لا مراء فيه في دراسة الدين. وهو يخوله بالفعل وصف الاتجاه الموضوعاتي للاهتمام الديني عند الإنسان.

غير أن كروسبي يمتنع عامداً عن تفسير أسباب ظهور هذا الاهتمام عند الإنسان وحقيقة توجهه الموضوعاتي. وهذا بطبيعة الحال يضر ضرراً بالغاً بالقيمة التوضيحية لتحليل كروسبي.

* * *

في إطار النموذج الذي بحثنا فيه من التحليل الفلسفي الوظيفي يحوز على اهتمام بالغ بيان الخصائص الوظيفية لموضوع الدين. ويتلخص الاهتمام الديني عند الإنسان، بالتوافق مع هذه الطريقة في التحليل، في البحث عن جوهر أو حقيقة ما تتمتع بخصائص محددة. ويعول على التحليل الفلسفي الوظيفي أن يكشف عن هذه الخصائص التي تلازم بالضرورة كل موضوع للدين، بحسب ما هو ظاهر. ومن وجهة نظرنا يمكن القول إنه بظل هذا النوع من التحليل الفلسفي يجري البحث عن ذات منطقية من أجل جميع الأديان التاريخية والممكنة. ويُفهم تحت حد الذات المنطقية موضوع الدين أو الأديان، الذي يُنظر إليه هنا بعيداً عن تعينه الغني بالمضمون. خصائص هذه الذات المنطقية يعاد إنتاجها في جميع الديانات؛ أي في تلك الجواهر أو الحقائق التي تكمن العلاقة بها في صلب هذه الديانات.

ومن الهام جداً في هذه الحال التأكيد بأن هذه الخصائص التي تحوزها الذات المنطقية لكل الأديان لا تستنفد، ولا "تغطي" الصفات الغنية للجواهر والحقائق الإلهية. فلو كانت تستنفدها وتغطيها فهذا يعني أن تلك الحقائق المستقرة في الأديان كحقائق إلهية سوف تكون متطابقة بالفعل. بيد أن هذا يناقض فهم الدين لذاته. علاوة على ذلك، إن النظريات الفلسفية الوظيفية تمتنع من حيث المبدأ عن بحث ما إذا كانت هذه الحقائق توجد أصلاً.

بصرف النظر عن التشابه الظاهري ثمة اختلاف مبدئي لهذا النوع من تحليل الدين عن الدراسات اللاهوتية المقارنة التي يقدم فيها كمعطى وجود حقيقة إلهية واحدة يبدو أنها تَمثُل بصور مختلفة في الأديان المتنوعة، وتقوم هذه الدراسات تبعاً لذلك بالبحث عن العوامل المشتركة في تصورات الديانات المختلفة والتي يُظن أنها تشير إلى وجود حقيقة واحدة.

وفي حقيقة الأمر، إن التحليل الوظيفي لموضوع الدين يتجه إلى تحديد الشروط التي يمكن فيها لأي جوهر أن يصبح موضوعاً للدين. فإذا تمتعت أي حقيقة بالخصائص التي تشير إليها النظرية الوظيفية، يمكنها حينئذ أن تقوم بدور موضوع الدين.

إن تحديد هذه الخصائص يعني في الغالب تحديداً أيضاً للاهتمام الديني عند الإنسان. فإذا أمكن لجوهر ما، يتمتع بمجموعة من الخصائص المحددة، أن يستدعي العبادة الدينية، معنى ذلك أن الإنسان يبحث عن هذه الخصائص بالذات. والاهتمام الذي يُشبَع عند توافر هذه الخصائص، الاهتمام الذي يظهر في البحث عن حقيقة بمثل هذه الخصائص، هو بالذات الاهتمام الذي يكمن في أساس حياة الإنسان الدينية.

2- الفكر الديني

النموذج الثاني، "الفكري"، من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة تمثله نظرية ت. باتريك بيرك *(Burke T. P.)* التي عرضها في كتابه "الرؤية العفوية". هنا يتطابق الاهتمام الديني عند الإنسان مع "الاهتمام بما هو عظيم الجلالة في حياته".

يبين بيرك ثلاثة أشكال عامة من الاهتمام توجه حياة الإنسان: الأول، الفضول فيما يتعلق بالحال الحقيقية، الموضوعية للأشياء؛ الثاني، العناية بما هو عظيم الجلالة؛ الثالث، الاستمتاع بالجمال. وهذه الأشكال الثلاثة تلقى تجسيدها

الأمثل في العلم والدين والفن. ولقد عاشت في الأزمان الغابرة في وحدة لا تنفصم عراها ضمن الأسطورة.

يتجسد الاهتمام بما هو عظيم الجلالة- أي الاهتمام الديني- في الفكر الديني، "بالرؤية الكلية للحياة" التي تعرضها الأديان. "فالدين- يؤكد بيرك- يقدم لنا رؤية للحياة"[1].

وتنحصر مهمة فلسفة الدين في إدراك وظائف هذه الرؤية للحياة، وفي "تحليل بنية ظاهرة الدين كما تتبدى في أسلوب توظيفه"[2]. عندئذ يجب أن تكون المعرفة الفلسفية عن الدين أكثر عمومية وتجريداً من المعرفة التي نحصل عليها من العلوم الأخرى.

وظاهرة الدين هي مجموعة أنواع محددة من الفعل التاريخي، ائتلفت معاً وأعطتنا هذه التسمية العامة "الدين". ووحدة الوظيفة في هذه الأنواع من الفعل أو النشاط يمكن، بحسب بيرك، أن نعتبرها "جوهر الدين".

تقوم الرؤية الدينية الكلية للحياة بأداء عدة وظائف أساسية. وتتلخص هذه الوظائف في تفسير الوجود وتبيان المغزى أو الغاية من حياة الإنسان.

تنحصر الفكرة الرئيسة عند بيرك فيما يتصل بالوظيفة التفسيرية للدين بأن الدين لا يتقدم كنظرية أو بحث في الحالة الحاضرة للوجود، فهو يَمثُل دائماً كتفسير جاهز. ويبدو ذلك واضحاً على نحو خاص في موقف الدين من أساسه الواقعي.

إن رؤية الحياة التي يعرضها الدين ليست نتيجة لبحث وتعقل وقائع الوجود الموضوعي "القاسية". فالأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً. إذ يؤكد بيرك أن

---

[1] - Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion. Philadelphia, 1974. P. 19.

[2] - Ibid. P. 3.

"الدين يبدأ من الرؤية، من طريقة النظر إلى الأشياء، ومن ثم يشرع بالبحث عن حقائق علوية سامية يلتمس منها تأييد هذه الرؤية"[1].

على هذا النحو يقوم الفكر الديني، في تصور بيرك، بانتقاء أساسه الواقعي بنفسه. فتُصطفى الوقائع (الحقائق) الميتافيزيقية والتاريخية وغيرها التي توافق فحوى هذا الدين أو ذاك، وتوافق رؤيته للحياة. وعادة ما يكون طيف كامل من هذه الوقائع متاحاً. وتنتقي الأديان "وقائع ممثِلة" بعينها يمكنها أن تؤيد شرعية هذه الرؤية للحياة.

يعتقد بيرك أنه لا ينبغي لنا أن ندين الأديان لأنها تنطلق من رؤيتها للحياة في انتقائها للوقائع التي يطلب منها أن تعبر عن هذه الرؤية وتثبتها. ويرى تبرير ذلك في أننا لا نمتلك منفذاً صريحاً ومباشراً إلى "الوقائع الحاسمة". فنحن نمتلك منفذاً إلى "تجربة الحياة" فقط، إلى وجهة نظر ما عامة ومشتركة. إن الفرد الذي يعوزه تفسير متكامل ومنظم للحياة من الصعب عليه، هذا إذا كان من الممكن أصلاً، أن يضع مثل هذا التفسير بنفسه. فهو يعيش في أوضاع متقلبة ومتعاقبة، في وضع من وجهات النظر المتصارعة، "ووظيفة الدين أن يُدخل النظام والتجانس في هذه الفوضى، ويتقدم بتفسير عام يبدو، إضافة إلى ذلك، مترابطاً ومقنعاً"[2].

وهكذا يصل بيرك إلى استنتاجه بأن الانتقال من رؤية الحياة، من التفسير العام للتجربة إلى الوقائع هو انتقال "مبرر منطقياً" و"ضروري إنسانياً".

يعزز بيرك وجهة نظره بالإحالة إلى أن القدرة على اكتشاف الوقائع اللازمة من أجل تأييد وإثبات طريقة محددة في النظر إلى الأشياء تلازم البشرية بأسرها. وعلى النحو ذاته يبدأ التفكير العلمي والتفكير الفلسفي؛ إنهما لا يبدآن من البراهين. أما العزم على استخدام البرهان فيعبر عن طريقة خاصة مبيتة في رؤية الأشياء. وبهذا المعنى فإن المنهج العلمي، كما يرى بيرك، هو أيديولوجيا شانه في ذلك شأن الفلسفة النقدية التي تكشف عن وضع الأشياء بالطريقة التي أشرنا إليها.

---

[1] - Ibid. P. 39.
[2] - Ibid. P. 41.

عند الخروج إلى ما وراء حدود التجربة المباشرة فإن ما يُسلَم به كحقيقة (Fact) تحدده وجهة نظر الذات. والديانات تتعامل مع الحالات التي تخرج عن حدود ما يمكن ملاحظته مباشرة، بقدر ما يكون ذلك مستطاعاً. فليس غريباً أن وجهة النظر هنا تتمتع بأولوية مطلقة، أما الوقائع الميتافيزيقية والتاريخية المطلوبة فتأتي لاحقاً.

يبين بيرك بصورة لا تخلو من المنطق الخصائص الوظيفية للغة الدين مع ما يميزها من فهم عام لطبيعة الاهتمام الديني بمنزلته اهتماماً بما هو عظيم الجلالة في الحياة. ويقيم "فارقاً مبدئياً" بين الشكل، أو الظاهرة، أو القضية وبين وظيفتها. فقد نقول شيئاً ما بهدف الإشارة إلى الحال الموضوعية للأشياء، من دون أن يُفهم عنا أن الواقع المشار إليه يمتلك أهمية ما بالنسبة لنا شخصياً. مثل هذه القضايا (الأقوال) يسميها بيرك قضايا "واقعية".

وبالتضاد يمكننا أن ندلي بقضية بهدف الإشارة إلى أن وضعاً معيناً للأشياء ليس عديم الشأن بالنسبة لنا. وهذه القضايا يمكن تسميتها بالقضايا "الجليلة". ويؤكد بيرك أن "القضية قد تتخذ شكل القضية الواقعية، في حين أنها تؤدي مع ذلك وظيفة القضية الجليلة"[1].

والقضايا الدينية تنتمي إلى المجموعة الثانية. حتى وإن بدت القضايا الدينية من حيث الشكل "واقعية"، فهي عملياً تعتبر قضايا "جليلة". علاوة على ذلك، لا تصبح القضايا دينية إلا إذا أدت وظيفتها كقضايا "جليلة". فقضية مثل "يوجد كائن أعلى"، لا يمكنها أن تصبح دينية إلا إذا أدت وظيفة القضية "الجليلة". وفي هذه الحالة يجري الحديث على قضية دينية ميتافيزيقية تعبر عن لحظة بالغة الأهمية في وضعي الشخصي.

يحرص بيرك على تأييد تحليله لوظيفة الدين التفسيرية بالإحالة على علم اجتماع المعرفة المعاصر، الذي يؤكد– برأيه– أن كل مجتمع للبشر يتصف، في المقام الأول، بما يقره هذا المجتمع كمعرفة وبالغاية التي يسعى إلى بلوغها. ولإثبات

---

[1] - Ibid. P. 13.

وجهة نظره يستشهد بيرك "بالطابع الاجتماعي" للمعرفة، وبارتباطها لا بموضوع المعرفة وحسب، بل "بمجتمع المعرفة" أيضاً. فالمعرفة تتمتع "بوضع اجتماعي قبْلي (A Priori)" يجعل المعرفة ممكنة بوجه عام، ويقيد في الوقت ذاته حجمها.

وبمقتضى ذلك تقوم الوظيفة الرئيسة للمجتمع الديني، كما يرى بيرك، بأن يقرر أي معرفة تعد جليلة، ويبين الغاية الأسمى للحياة. ولا يكتسب تفسيرٌ ما للحياة يقينَه إلا في نطاق مجتمع ديني محدد، اليقين اللازم من أجل توظيف ناجع لهذا التفسير في حياة الفرد الذي ينتمي إلى ذاك المجتمع.

ومثلما يعزز المجتمع قناعة الفرد، بحيث تصبح هذه القناعة معرفة يقينية، كذلك فإن الغاية التي يضعها المجتمع لا تصبح غاية فردية وحسب، بل تكتسب وضعاً من الهيبة.

ومن الطبيعي أن يظهر السؤال عما إذا كان بوسعنا أن نمارس نوعاً من الاختيار بين الأديان من حيث هي "رؤى للحياة" متباينة، وفي كثير من الحالات غير متوافقة. ويرى بيرك أن البديل الوحيد عن إمكانية هذا الاختيار هو اللجوء إلى النسبية الكاملة (Relativism).

مادامت العقائد الدينية لا تؤدي عملها كأمر يعبر عن حال العالم الواقعية، إنما تبلغنا تفسيراً محدداً للعالم، فإن الوقائع لا يمكنها أن تشهد لصالح أو ضد العقائد الدينية. ويقول بيرك في هذا الشأن إن "صدق أو كذب الزعم الديني تُظهره صلاحية التفسير للحياة، التي يعبر عنها هذا الزعم، أعني بذلك صلاحية، أو مطابقة هذا التفسير لتجربتنا البشرية"[1].

ومع ذلك فإن الوسيلة الوحيدة التي نتحقق بها ونتثبت من تفضيلنا لتفسير محدد للحياة، الذي يقترحه علينا هذا الدين أو ذاك، هي مقارنة التفسير بالتجربة. بيد أنه لا توجد تجربة خارج التفسير المعني أو أي تفسير آخر. فالإنسان يعيش دوما ضمن مجتمع ما، وهذا يشترط بصورة قبْلية أن لا تجربة خارج التفسير. وبما أن

[1] - Ibid. P. 50.

التجربة والتفسير لا ينفصلان، فليس هنالك من جواب صريح عن السؤال حول أدلة لصالح أو ضد هذا التفسير أو ذاك الذي يقترحه علينا دين بعينه.

يبقى أن الاقتراب من الحقيقة قد يظهر نتيجة للمقابلة أو للتصادم بين تفسيرات مختلفة. ويخلص بيرك إلى القول بأنه "كلما كان التنوع في التفسيرات كبيراً، والنقاش بينها يتعمق ويحتد، يمسي التحكم بالواقع أشد جلاء بالمقدار الذي يكشف فيه الواقع عن نفسه في تجربة البشر برمتها"[1].

إن الفكر الديني، الرؤية الدينية الكلية للحياة، من وجهة نظر الباحث الغربي، مطلوب منها أن تبين معنى حياة الإنسان أو الغاية منها. وهذه إحدى أهم وظائفها.

ويتضمن كل فكر ديني إشارة، أولاً، إلى "المشكلة الرئيسة لحياة الإنسان؛ وثانياً، إلى "الوضع الأمثل" الذي بوسعه أن يقود إلى حل لهذه المشكلة؛ وثالثاً وأخيراً، الإشارة إلى الطريقة التي تمكن من بلوغ هذا الوضع.

تتصور الأديان "المشكلة الرئيسة لحياة الإنسان" بأشكال مختلفة. فالأديان في المجتمعات البدائية، وكذلك الديانات الصينية ترى هذه المشكلة في علاقة الإنسان بالطبيعة. والديانات الهندية، البوذية والهندوسية والجاينية، ترى المشكلة الرئيسة للحياة في المعاناة الخالصة، في معاناة الإنسان. والديانات "ذات المنشأ الساميّ"، اليهودية والمسيحية والإسلام، وكذلك الزرادشتية؛ أي الديانات "الأخلاقية" بتعبير بيرك، تحسب الظلم السائد في العالم هو المشكلة الرئيسة.

أما الإشارة إلى "الوضع الأمثل"، "الوضع الإمبيريقي" الذي تحل فيه مشكلة الحياة الرئيسة، فتحدد غاية الحياة. بيد أن الوسائل أو الطرائق التي يقترحها الدين لبلوغ الوضع الأمثل، وبتعبير أدق، تصوراته عن إمكانية وسهولة بلوغ هذا الوضع، تعود لها الأهمية الكبرى في مسألة كيف يؤدي هذا الدين أو ذاك وظيفته في تحديد معنى الحياة. ثمة ثلاثة استنتاجات محتملة فيما يتعلق بمعنى الوجود الإنساني: 1) يمكن النظر إلى بلوغ الوضع الأمثل كأمر مستحيل. في هذه الحالة يُفهم وجود الإنسان على أنه عبث ولا معنى له بالكامل. 2) بلوغ هذا الوضع ممكن، غير أنه لا

---

[1] - Ibid. P. 130.

توجد ضمانات مطلقة في هذا الشأن. هنا يعترف الدين بغياب المعنى المميز للحياة من داخلها، لكنه يؤكد أن الإنسان قادر بنفسه على إكساب الحياة معنى، كأنه يعطيها هذا المعنى من خارجها. 3) أخيراً، في الحالة الثالثة يعلن الدين أن الوجود الإنساني معقول بذاته بصرف النظر عن معرفة الفرد وفعله مادام بلوغ الوضع الأمثل مضموناً. هذه هي الاحتمالات الثلاثة للجواب، بحسب بيرك، التي بوسع الأديان أن تقدمها عن السؤال بشأن العلاقة بين الحياة ومعنى أو غاية الحياة.

من البدهي أن الدين لا يمكنه أن يؤدي وظائفه إلا في حيز اجتماعي ما. علاوة على ذلك، إن تفسير الحياة والإشارة إلى طابع معقولية الوجود الإنساني هما بالجوهر وظيفتان اجتماعيتان صريحتان.

ويؤكد بيرك أن النزعة الاجتماعية المحافظة للدين ليست عرضية، إنما تنبع من طبيعته ذاتها، ومن وظائفه الأساسية. إلا أنه لا يقدم فهماً مفصلاً للرابطة بين جوهر الدين ونزعته الاجتماعية المحافظة. فنجده يكتفي بالإشارة إلى أن النزعة المحافظة للدين تعد نتيجة لحكمه "الإيجابي (Positive) فيما يخص النظام القائم للأشياء".

يشكل الحكم الإيجابي جوهر الدين. بيد أن الدين يبدأ، كقاعدة عامة، من "الحكم السلبي". يلاحظ بيرك أن "أي دين، فيما لو كان الأمر يتناول بناءه المنطقي، يبدأ من الحكم السلبي، من الحسم بأن وضع الأشياء القائم حتى اليوم والرؤية السائدة للحياة لم يعودا مقبولين ويحتاجا إلى تغيير"[1]. فهذا الذي يقرره الدين هنا ذو صلة مباشرة بقوة حكمه السلبي الأصلي.

غير أن الحكم السلبي يمتلك هذه القوة في البداية فقط. وذلك لأن تفسير الحياة الذي يقترحه الدين يحمل طابعاً شمولياً، وهذا يعني أن الدين ينزع إلى تأكيد الوحدة في العالم والمجتمع، ونزوع الدين إلى الوحدة يقود إلى سيادة الرأي الإيجابي على السلبي.

---

[1] - Ibid. P. 112.

يحتاج الرأيان الإيجابي والسلبي كل منهما إلى الآخر. ويتوجب على الدين أن يؤلف بينهما بتوازن. لكن بيرك يعترف بأن هذا المطلب، الذي لعله "مطلب لا يمكن تحقيقه"، لا يتفق معه أي من الأديان الكبرى الموجودة.

في فلسفة الدين المعاصرة عادة ما تبقى مشكلة الفكر الديني من دون اهتمام يذكر. ومن الواضح أن الفكر الديني يجب أن يكون موضوعاً ذا أولوية في فلسفة الدين، مادام يحق لنا أن نحسبه التعبير الأكمل والأشمل عن الموقف الديني من الواقع. ففي نهاية الأمر لا تعمل اللغة الدينية إلا على تشكيل الفكر الديني، حتى وإن كان ذلك على مستوى المبادئ الأساسية، أما التراكيب والصياغات الفلسفية- اللاهوتية الميتافيزيقية فلا يعدو كونها بلورة فلسفية للفكر الديني. لذا فإن التوجه لتحليل الدين كفكر محدد الملامح هو فضيلة لا مراء فيها لنظرية بيرك بالمقارنة مع نظريات غربية أخرى.

يشكل نواةَ نظرية بيرك توصيفُه الاهتمام الديني للإنسان بمنزلته اهتماماً بشيء ما جليل في الحياة. ولقد صور بيرك التمظهرات الوظيفية لهذا الاهتمام بمهارة. وعلى الرغم من كل ذلك يبقى من غير المفهوم تماماً ما الذي يشكل هذا "الجليل في الحياة"، وإلام تسعى جميع الأديان. فمن دون هذا البيان يبقى غامضاً كذلك لِمَ يتوجب علينا أن نحسب سعي الإنسان إلى شيء ما سام وجليل سعياً دينياً واهتماماً دينياً. وبهذا الصدد يظهر التحليل الفلسفي للدين الذي يقدمه لنا بيرك في وضع الخاسر بالمقارنة مع الأديان التي تبين لنا بمَ يتلخص الاهتمام الديني للإنسان.

وكل ذلك يشهد بجلاء على أن الامتناع عن حل المشكلة المتعلقة بصدق الدين أو كذبه ينتقص في النهاية من القيمة التفسيرية للتحليل الفلسفي انتقاصاً كبيراً.

3- بعض الملاحظات العامة

بعد أن قمنا ببحث نظريتين تمثلان أتم التمثيل التحليل الفلسفي الوظيفي المعاصر للدين، سنتابع وصف الخصائص العامة لهذا التحليل، المتضمنة في بداية هذا الفصل.

يعد التحليل الوظيفي إحدى الطرائق التقليدية في دراسة الدين. والمبدأ المؤسس لهذا النوع من التحليل هو تفسير الحياة الدينية من خلال ربطها بمصالح الإنسان الصريحة.

ثمة تباينات هامة بين التحليل الفلسفي المعاصر لوظائف الدين والتحليل الوظيفي الذي مارسه البحث الديني في السابق، وخصوصاً في القرن التاسع عشر. كان هذا التحليل في السابق يعني من حيث الأساس تفسير الحياة الدينية من خلال جملة عوامل من خارج الدين: اجتماعية، تاريخية، سيكولوجية. ولقد اقتضى ذلك تقديم جواب محكم عن السؤال المتعلق بطبيعة الحقيقة الدينية. وفي صيغته الأكثر جذرية عمل هذا التحليل على تبين الآليات الملموسة التي تولد الوهم الديني.

هذا وقد مثل التحليل الوظيفي دون غيره الوسيلة النقدية الأساسية لإنهاء تعمية الدين وتفنيده، من حيث أنه نحى باتجاه الكشف عن الأسباب الفعلية لتدين الإنسان. كل ذلك تكشف عن حل واضح وصريح تماماً لمشكلة صدق الدين.

أما التحليل الفلسفي- الديني الوظيفي المعاصر فيختلف عن التحليل التقليدي في المقام الأول بأنه يتجنب الاستنتاجات الفاصلة بشأن طبيعة الدين وصدقه. فالتقصي الفلسفي لوظائف الدين يرفض بشدة علاج مشكلة صدق الدين.

في نظريتي بيرك وكروسبي تُترك مسألة صدق الدين جانباً؛ أعني تطابق الدعاوى الدينية مع الواقع، إذ على هذا النحو بالذات يُفهم أساساً صدق الدين. ويعلل ذلك بأن حل هذه المسألة لا يدخل في صلاحيات المقاربة الوظيفية- التحليلية للدين. وطبقاً لذلك، حتى المكونات المعتقدية للدين لا يمكن أن تفهم بوصفها تأملات معرفية عن العالم.

وتفترض هذه المقاربة، إلى جانب أشياء أخرى، أن لا حاجة بالفلسفة لأن تمارس التحليل الأبستيمولوجي للعقائد الدينية. فأي بحث أبستيمولوجي للعقائد الدينية بعيداً عن سياق تلبية احتياجات الإنسان ليس له من معنى.

إن النظريات الوظيفية المعاصرة لا تضع نصب عينيها تحديد الأسباب التي تجعل الاهتمام الديني حاضراً في حياة الإنسان. فهذا النوع من التفسير التطوري هو ما كانت تلتمسه نظريات الدين الكلاسيكية. أما نظريات الدين الفلسفية الوظيفية المعاصرة فتقبل الاهتمامَ الديني عند الإنسان وكذلك الأديانَ نفسها كشيء معطى. وتسعى وراء توضيح نظري لمضمون هذا الاهتمام، واختلافه عن الاهتمامات الأساسية الأخرى في حياة الإنسان.

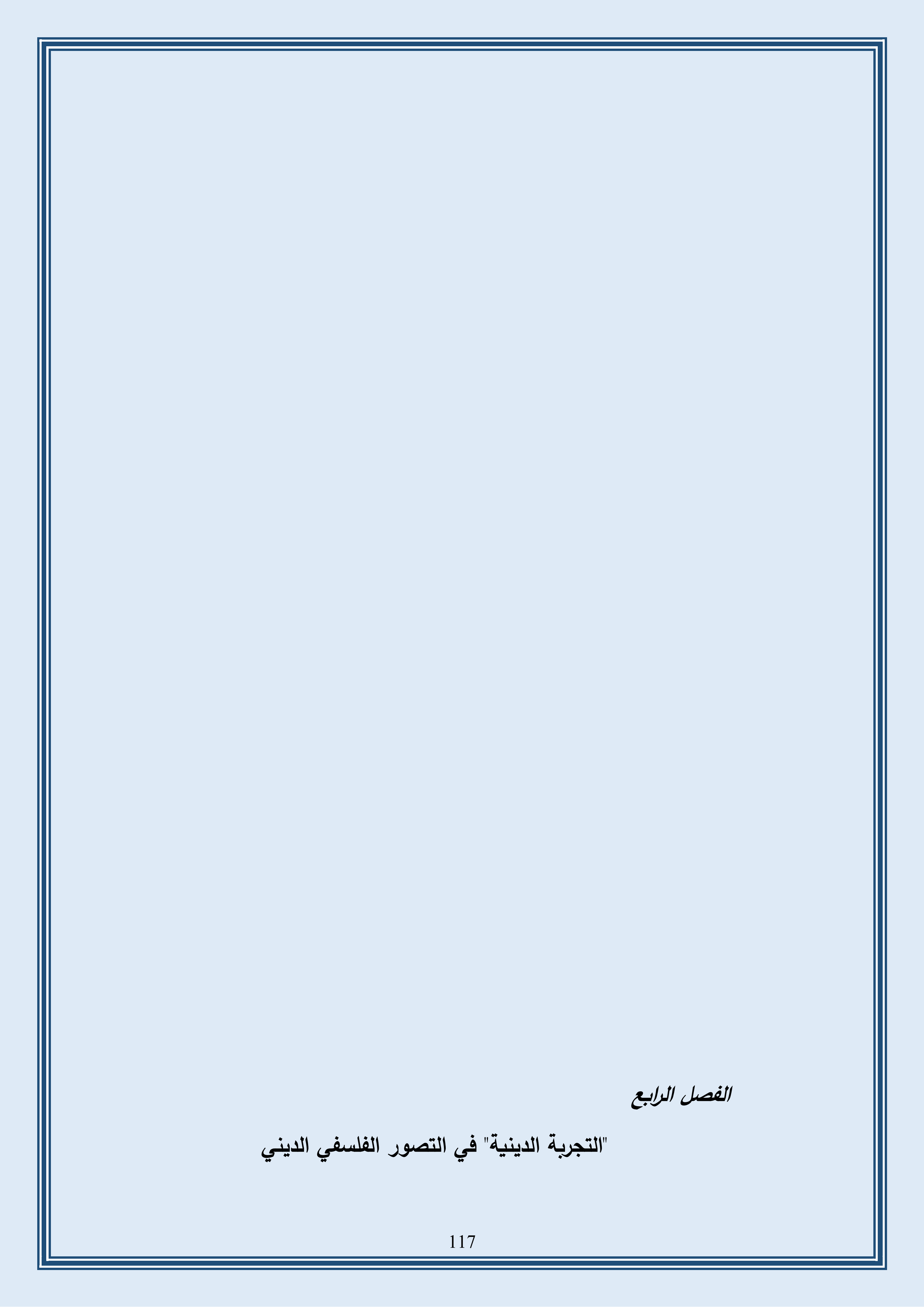
وتحاول هذه النظريات تحديد الخصائص التي تجيز لنا اعتبار جانب من جوانب حياة الإنسان دينياً، وبالتوافق مع ذلك نعت أي حادثة في الحياة الكونية أو التاريخية على أنها حادثة أو ظاهرة دينية. وترى في المنظومات والتقاليد الدينية المتنوعة "تعبيرات ثقافية" عن الاهتمام الديني لدى الإنسان.

إن الامتناع عن معالجة مشكلة صدق الدين يعني، من جهة أولى، التزاماً متسقاً بمبادئ البحث الأكاديمي "المحايد" للدين، بالشكل الذي تُفهم فيه هذه المبادئ في الفلسفة الغربية المعاصرة.

هذا النوع من التحليل الفلسفي الوظيفي لا يملك في النهاية سوى إمكانيات دفاعية عن الدين محدودة للغاية، مادام يشترط العدول عن تصوير الدين بوصفه حقيقة. أما بالنسبة للإنسان المتدين فحياته هي، بهذا الشكل أو ذاك، وجود في الحقيقة.

لكن، وبالوقت عينه، سوف يبقى أي تحليل فلسفي للدين لا يعالج مشكلة صدق الدين تحليلاً ناقصاً حكماً. وهذا النمط من التحليل الفلسفي للدين الذي تناولناه لم يخرج في حقيقة الأمر عن حدود وصف وظائف الدين.

لا يكفي أن يكون الاهتمام الديني عند الإنسان، بأوجهه المختلفة، موضوعاً للوصف وحسب، بل يجب أن يُفسَر أيضاً. وفي هذه الحالة فقط يمكن للتحليل الفلسفي للدين أن يقف كشيء قائم بذاته في مقابل التفسير الديني اللاهوتي الذي يرى في هذا الاهتمام جواب الإنسان عن وجود الحقيقة الإلهية.



الفصل الرابع

"التجربة الدينية" في التصور الفلسفي الديني

إن أي بحث فلسفي معاصر لا بد وأن يلامس بهذا الشكل أو ذاك المسائل المتصلة "بالتجربة الدينية". وحديثنا هنا ينصب على ذلك النوع الخاص من التجربة الذي لا يمكن اختزاله إلى الأنواع الأخرى، والذي عادة ما يعتل المتدينون بوجوده.

وما الاهتمام الفلسفي إلا انعكاس، إلى حد كبير، للاهتمام بالتجربة الدينية، سواء وسط المؤمنين أو في لاهوت المذاهب المسيحية الغربية. ويتحدد هذا الاهتمام بدوره وبدرجة ليست قليلة بالظواهر المأزومة في الحياة الدينية.

وفي وقتنا الراهن، حين لم يعد التدين يعتبر شيئاً بديهياً بذاته، يعول على واقعة حضور التجربة الدينية أن تصبح تأكيداً بذاتها لمشروعية التدين، لا بل لحالة تدين أصلية عند الإنسان، ولرابطة لا يمكن إبطالها بين الإنساني والديني.

عندما يجري الحديث على الوضع المأزوم للدين فإن المقصود بذلك، بطبيعة الحال، الظواهر المطابقة في الأيديولوجية الكنسية الرسمية وضمن المؤسسات الدينية. والتجربة الدينية في وقتنا الحاضر، مثلما كانت في السابق، يفهمها قسم من المؤمنين وكذلك بعض اللاهوتيين كظاهرة يمكن أن نضعها في مقابل الأيديولوجية والمؤسسات الرسمية. وتبعاً لذلك يظهر أمل ما في الحياة الدينية بأن هذه التجربة قد تصبح مصدر بعث أو تجديد ديني.

ههنا، وفي سياق الوضع الديني المعاصر، يكتسب أهمية خاصة السؤال عما إذا كان لتجربة دينية ما، لا تندرج في دائرة التجربة التي تشترطها وتصادق عليها الأديان الرسمية، أن تصير "مبدأ جذرياً" في الحياة الدينية. لكن هذا السؤال لم يصبح بعد موضوعاً لبحث مفصل في فلسفة الدين المعاصرة.

غير أن اللاهوت المعاصر يولي التجربة الدينية اهتماماً كبيراً. ففي مستهل الأمر يفترض بعض اللاهوتيين أن توجه اللاهوت نحو مشكلات التجربة الدينية قد يساعد على "إحيائه"، وخروجه من "مآزق العقلانية"، والتغلب على التيار العقلي (Intellectualism) والتمذهب في اللاهوت.

علاوة على ذلك، يرتبط اهتمام اللاهوتيين بالتجربة الدينية بوضع التعددية الدينية أيضاً، والإقرار بالتنوع العالمي لأشكال التدين، وبالتوافق معه التنوع في أشكال التجربة الدينية.

ويشهد تشكل ما يسمى "بلاهوت التجربة" على الأهمية التي يسبغها اللاهوت الغربي المعاصر على التجربة الدينية. ويتخذ "لاهوت التجربة" موضوعاً له "التجربة المسيحية" في الغالب، والتي يقابلها بالتجربة الدينية المرتبطة بالأديان الأخرى، أو "بالتجربة الدينية البسيطة" من أي نوع كانت. وشرع الأمر يستقر بأن هذه التجربة يجب أن تكون موضوعاً للدراسة في فلسفة الدين، وليس في اللاهوت الذي ينبثق من المبادئ الثابتة للدين المسيحي.

وإليكم ماذا يقول عن "لاهوت التجربة" ماوروس هاينركس *(Heinrichs M.)* في كتابه "الوحي المسيحي والتجربة الدينية في حالة حوار": "إذا أراد لاهوت التجربة أن يكون لاهوتاً أصيلاً فعليه أن يعترف بحقيقة العقيدة الدينية، والأكثر من ذلك عليه أن ينطلق منها. ولا ينبغي له بأي حال من الأحوال أن يضع حقيقة الوحي بتبعية حصرية للتجربة"[1].

إن المشكلة المركزية بالنسبة "للاهوت التجربة" هي مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية والوحي. ويرى هاينركس أن التاريخ يرغمنا على إدراك أن الإلهي ليس مجرد "وحي خالص"، لكنه (أي التاريخ) يفترض الله والإنسان في حالة حوار. وبصرف النظر عن الطابع المفارق لعملية الوحي، فهي على الدوام تتجه نحو الإنسان. "لذلك عندما نتحدث عن الوحي المسيحي – يؤكد هاينركس – يتوجب علينا بالآن ذاته أن نتحدث عن التجربة الدينية"[2].

وأخيراً، نلفت النظر إلى أن النقاش الدائر حول إمكانية تجاوز المبدأ التقليدي الثابت عن وجود عالمين مختلفين جوهرياً، سماوي وأرضي، يرتبط على وجه التحديد بتعقل التجربة الدينية في اللاهوت المعاصر. وما يستوجب البحث في هذا الاتجاه

---

[1] - Heinrichs M. Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung in Dialog. Paderborn et al., 1984. S. 25.
[2] - Ibid. S. 18.

هو، في نهاية المطاف، فقدان هذا المبدأ لطابعه المفهوم عند الإنسان المعاصر بدرجة متعاظمة.

لذا يجري البحث عن نماذج من التجربة والمعرفة يُرفع منها التضاد المستحكم بين العالمين الإلهي والأرضي. هنا نحن نتحدث عن الرفع بالمعنى الجدلي: إذ يجب أن يكون التضاد مصاناً ومتجاوَزاً بالوقت نفسه. فالرفع الجدلي من هذا النوع مطلوب منه أن يصون المبادئ التأليهية، ويتجنب المخاطر الناجمة عن مذهب وحدة الوجود (Pantheism)* ومذهب الكل في الله (Panentheism)** في فهم العلاقة بين الله والعالم.

لقد ارتسمت عدة طرائق لحل المسألة المشار إليها. الأهم من بينها السعي إلى إحلال مفهوم "البعد" مكان مفهوم "العوالم" أو "الممالك". ففي النهاية يتلخص الهدف بأن نتصور الإلهي كبعد من الأبعاد– وهو بالتأكيد البعد الأهم والأثمن– للعالم الواحد. والبعد الديني للتجربة البشرية يجب أن يمثُل بوصفه تعقل البعد الإلهي للعالم وجواباً على وجود هذا البعد.

يقترح جيري جيل *(Gill J. H.)* في كتابه "إمكان المعرفة الدينية"[1] طريقة شبيهة لحل المشكلة التي هي في غاية الأهمية بالنسبة للأيديولوجية المسيحية. ويعترض جيل بشدة على النموذج التقليدي في تفسير جوانب عديدة من الواقع والتجربة بمصطلحات المجالات أو العوالم المختلفة.

تمتلك المعضلة التي أوجدها النموذج المشار إليه فيما يتعلق بالمعرفة الدينية أهمية خاصة. وترجع هذه المعضلة إلى كون مفاهيم الله، والديني، والروحي تُنسَب إلى عالم آخر يقع بطبيعته ذاتها خارج عالم التجربة والمعرفة البشريتين. فمن جهة

---

* - وحدة الوجود هو مذهب يطابق بين الله والعالم فيحل الله في العالم، ويزعم أنصاره أن "الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، أو أنه نَفَس العالم، والأشياء مظاهر لحقيقته الكلية، أو مظاهر لذاته، تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه فيوض النور عن الشمس" (انظر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مدبولي 2000، ص 938)- المترجم.

** - مذهب الكل في الله يرى بأن "العالم قائم في الله، غير أن الله لا يحل في العالم، مثلما هو الحال في وحدة الوجود؛ وقد أدخل هذا المصطلح في التداول الفيلسوف الألماني كارل كراوزة في عام 1828. (انظر بالروسية المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 459)- المترجم.

[1] - Gill J. H. The Possibility of Religious Knowledge. Grand Rapids, 1971.

أولى، من الصعب أن نتصور كيف يمكننا معرفة هذا العالم الآخر، الروحي. وهنا تجد مصدرها تلك النقاشات التي لا نهاية لها حول مشكلة العلاقة بين العقل والوحي. فالاعتماد على العقل يعني نفي الفرادة التي تتمتع بها مملكة الروح، والاعتماد على الوحي يعني الاصطدام بالسؤال عن معايير التمييز بين الادعاءات المتنازعة بهبوط الوحي.

ومن جهة أخرى، إن كل من يتعامل بصدق مع "تحديات العالم المعاصر" ذات الصلة بميوله الدينية، يضطر إلى التحدث بلغة تنفي صراحة أو ضمناً وجود مملكة الروح الفريدة. وهذا هو المصير الذي آلت إليه حركات لاهوتية مثل: "موت الله" و"مخلص تجاه الله"[*]. فلما اصطدمت هذه الحركات بالخيار التقليدي بين كونٍ مؤلف من طابقين وكونٍ من طابق واحد، وجدت نفسها مرغمة على اختيار الثاني.

يرى جيل أن المخرج الوحيد من هذا الموقف الحرج للغاية بالنسبة للدين المسيحي يقوم على رفض النموذج التقليدي المرتبط بتقسيم الوجود إلى مجالات، وإحلال النموذج المرتبط "بالأبعاد" مكانه. فهذا هو يعلن: "في ظني أن النموذج الذي يستبدل على أكمل وجه نموذج المجالات هو النموذج الذي يستند إلى مفهوم الأبعاد"[1]. وهذا النموذج، برأي جيل، يسمح لنا بأن نتصور التجربة الدينية و"المعرفة الدينية" بشكل مختلف.

---

[*] - هاتان الحركتان فرعان من تيار اللاهوت العلماني (Secular Theology) وهذا الأخير فرع خاص من اللاهوت البروتستانتي المعاصر، بدأ يتشكل في مطلع العقد السادس من القرن العشرين، وطرح جملة من الأفكار أهمها: تأسيس نموذج من المسيحية يكون منسجماً مع العالم المعاصر، وهو نموذج ما سمي آنذاك "بالمسيحية العلمانية"، أو المسيحية اللادينية، وإعادة النظر بموضوع اللاهوت نفسه، والتخلي عن الأشكال التي عفا عليها الزمن من التفكير اللاهوتي، وإعلان العالم بأسره مسرحاً للوحي الإلهي، واعتبار مشكلات الإنسان الدنيوية وليس الله المتعالي، إله الغيب، هي ما يشكل موضوع اللاهوت. ولاهوت "موت الله" هو فرع من هذا التيار ظهر في ستينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية بصورة خاصة. ويرجع ظهوره إلى انحطاط الدين التقليدي وعلمنة الحياة الاجتماعية. واستند هذا التيار إلى أفكار فيلسوف اللاهوت الألماني البروتستانتي ديتريخ بونهيفر (1906- 1945)، الذي أعلن عن الانفصال التام بين المسيحية التقليدية والعالم المعاصر "الذي بات عالماً راشداً". ويرى هذا التيار أن اللاهوت مادام ينطلق من الواقع الراهن للإنسان فعليه إذاً أن يعلن فكرة "موت الله"، أي واقعة أن أكثرية الناس اليوم تعيش وكأن الله لا يوجد بالنسبة لهم، وأن إله المسيحية التقليدية قد مات وبات جزءاً من ثقافة الماضي، وبالمحصلة فإن نظرية التأليه القديمة قد ماتت بدورها. لذا على اللاهوت المعاصر أن يتصدى لمهمة تشكيل "مسيحية ملحدة"، أو مسيحية من دون الإيمان التقليدي بالله. إن الله ككائن مفارق للعالم لا يمت بصلة إلى هذا العالم، والإيمان المسيحي يجب أن يكون إيماناً علمانياً (دنيوياً) بيسوع الإنجيلي الذي من الناصرة- المترجم.

[1] - Ibid. P. 119.

إذن، إن الآمال المعقودة على التجربة الدينية كوسيلة لتجاوز أزمة الدين الراهنة، والدور البارز لإشكالية التجربة الدينية في اللاهوت، هي دوافع شديدة الأهمية وحافزة على الاهتمام الفلسفي بالتجربة الدينية.

*　　　*　　　*

تجدر الإشارة إلى أننا نتناول في هذا العمل المواقف الفلسفية المعاصرة من التجربة الدينية. أما الأبحاث التي ترى في التجربة الدينية مشكلة سيكولوجية في الغالب فتبقى خارج حقل النظر. ويمكننا أن نلاحظ أن من بين هذه الأخيرة تبدو الأبحاث التي تستقصي "الكليات السيكولوجية" في التجربة الدينية هي الأهم، حتى وإن كانت قليلة نوعاً ما. ومكمن أهمية هذه الأعمال أنها تعتمد منهج المقارنة بين الثقافات إزاء التجربة الدينية بوصفها مشكلة سيكولوجية.

يُنظر إلى التجربة الدينية في الأدب الفلسفي، من حيث الأساس، على أنها حالة محددة للوعي، للمجال العقلي– الانفعالي بأسره، التي تقايسها ذات التجربة مع الحقيقة الإلهية السامية.

هذه المقايسة عند الأفراد، الذين يُعدون ذوات التجربة الدينية، تحمل طابعاً سببياً في المقام الأول. بتعبير آخر، إن الأفراد الذين يمتلكون تجربة دينية يرون في الله سبب هذه التجربة. لذلك نجد الفلاسفة الذين يتجهون لدراسة التجربة الدينية يمارسون بشكل أساسي بحث الأوجه المختلفة لهذه القناعة.

فأولئك الذين يجعلون التجربة الدينية في صدارة اهتمامهم البحثي يحسبون، في حقيقة الأمر، أن دراسة هذه التجربة بالذات تفتح الطريق لإدراك طبيعة الدين ووظائفه.

ويذهب بعض الفلاسفة إلى حد الافتراض بأن اختيار التجربة الدينية كموضوع ذي أولوية في البحث الفلسفي يجيز لنا أن نُدخل شيئاً من الوحدة إلى حيز الأصوات المتنافرة الحاصل في فلسفة الدين. فهذا دونالد لويس *(Louis D.)*، مؤلف

مقالـة "فلسـفة الـدين. التـاريخ" فـي الموسـوعة الفلسـفية الأمريكيـة، يشـير فـي وصـفه لفلسفة الدين المعاصرة إلـى أن: "بحث التجربـة الدينية قد يصبح نقطة تلاق للمنـاهج العديـدة فـي موضـوع الـدين والتـي تنعقد عليهـا اليـوم آمـال كبيـرة فـي تعميـق فهمنـا لمشكلات الدين الدائمة"[1].

ويجمع الفلاسفة الدارسون للتجربة الدينية على التنوع "الهائل"، "الذي لم يسبق لـه مثيـل"، و"المحيـر"... لهـذه التجربـة. غيـر أن اختيـار التجربـة الدينيـة موضـوعاً للبحـث الفلسـفي يـدل، بحـد ذاتـه، علـى افتـراض وجـود خصـائص مشـتركة تخضـع للتفسير الفلسفي.

ويتفـق أن يكـون موضـوع البحـث إمـا "التجربـة الدينيـة العاديـة" أو "التجربـة الصـوفية". وهذان النموذجان من التجربـة الدينيـة يغلبـان فـي البحث الفلسفي الـديني المعاصر.

1- التجربة الدينية العادية

ثمة اتجاهات أساسية للبحث الفلسفي في التجربة الدينية العادية يمكننا أن نبـرز منهـا الآتـي: طرائـق التعبيـر عـن التجربـة الدينيـة؛ مشـكلة مـا إذا كانـت هـذه التجربة مجـالاً فعلياً للتجربة قائماً بذاته؛ وأخيراً، المسألة المتعلقة بقدرة هذه التجربة على أن تكون وسيلة لإثبات وجود الله.

جميع هذه المشكلات هي في حقيقة الأمر مشكلات أبستيمولوجية. إذ ينطلق الفلاسفة الذين يدرسون التجربة الدينية من أن محتوى هذه التجربة عند المؤمنين هو المعرفة عن الله والعالم ومعرفتهم عن أنفسهم بالذات.

فهـذا مـالكولم ويـب *(Webb M.)* يشـير خصوصـاً إلـى أن التجربـة الدينيـة بالنسبة للمؤمنين هي "حـدث أبسـتيمولوجي" قبل أي شـيء آخـر. ويعلـن "أن أهـم مـا يمكن قولـه عن التجربـة الدينيـة يتلخص بأن ذوات التجربـة الدينيـة يكتسبون عقيدة ما

---

[1] - Encyclopedia of Philosophy. Vol. 5, 6. N. Y., 1972. P. 284.

فيما يتعلق بحال الأشياء، ويحسبون هذه الحال مصدراً للمعرفة. والناس لا يكتسبون عقيدتهم فقط على أساس التجربة الدينية، إنما يتصرفون أحياناً وكأن العقيدة المكتسبة بهذه الطريقة أشد يقيناً من أي آراء أخرى. وعادة ما يوازن المؤمنون بين التجربة الدينية والتجربة الحسية ويمنحون الأخيرة الدرجة ذاتها من اليقين. وواقعة أن هذه التجربة باتت أساساً للبرهان على وجود الله، هذا الوجود الذي يمتلك أنصاراً غيورين، تُظهر الأهمية الكبرى التي اكتسبتها التجربة الدينية"[1].

تتفرع المشكلات المتعلقة بوسائل وطرائق التعبير عن التجربة الدينية إلى مجموعتين: مشكلات التعبير اللغوي عن التجربة الدينية، ومشكلات التعبير عن هذه التجربة في منظومة العقيدة الدينية.

ويمكن النظر إلى العلاقة المتبادلة بين اللغة الدينية والتجربة الدينية من وجهتين أساسيتين. أولاً، إنها مشكلة اللغة كوسيلة تعبير عن التجربة الدينية. فأي تجربة دينية تحرص بشكل أو بآخر على تعبير لفظي محدد، ما يدفع، بطبيعة الحال، باتجاه طرح أسئلة تتعلق بمدى ملاءمة وسائل اللغة التعبيرية، أسئلة تتعلق بوظائف اللغة من حيث قدرتها على تكوين التجربة والتعبير عنها. وتُطرح هذه الأسئلة بحدة خاصة عند بحث التجربة الصوفية.

ثانياً، في نطاق البحث الديني لا مناص من أن تظهر مشكلة اللغة كوسيلة لوصف التجربة الدينية وإدراكها. وهذه في حقيقة الأمر مشكلة منهجية في البحث الديني.

إن بحث مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية واللغة، من الوجهة الأولى، يترافق بصورة رئيسة مع غايات فلسفية مدافعة عن الدين.

أما الوجهة الأخرى لهذه الإشكالية فتبقى عملياً من دون اهتمام حتى في تلك الأعمال التي تدعي العمل على المشكلات المنهجية.

---

[1] - Webb M. Religions Experience as Doubt Resolution // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 18. N 2. Dordrecht, 1985. P. 81.

وبصورة عامة تقريبية تبدو المحاولات الفلسفية الدفاعية في هذا المجال على النحو الآتي: يتم التسليم بالتجربة الدينية كاستجابة عفوية. فتبدو واقعة هذه التجربة ذاتُها كأنها بديهية، وكأنها تتحدث عن نفسها، أما المشكلات الحرجة بالنسبة للدين فجميعها يظهر بسبب استخدام وسائل التعبير غير الملائمة، أي اللغة. وعدم ملاءمة اللغة لا تستوجبه طبيعة اللغة، بقدر ما يستوجبه الشكل الملموس من الشروط الثقافية التاريخية.

لا يستطيع الفلاسفة المحامون عن الدين الإقرار بعدم الصلاحية المبدئية للغة في التعبير عن الدين، وذلك بشكل أساسي لأن جميع أديان العالم الكبرى هي عملياً أديان مكتوبة. كما أن أساس مجموعة الديانات الأكبر تشكله نصوص محددة، تعد نصوصاً مقدسة. وبصفة عامة لا يُعترف بعدم ملاءمة اللغة إلا فيما يتصل بالتجربة الصوفية، لكن هنا أيضاً تقع بعض الاشتراطات.

بظل هذه المقاربة يرى المحامون عن الدين أن أهم ما في الأمر هو العثور على لغة ملائمة للتعبير عن التجربة الدينية. وغالباً ما تتحقق هذه الغاية على شكل تفسير مناسب لوظائف اللغة. فيجب، كما يزعم هؤلاء، أن يجري التخلي عن الفهم الحالي وحيد الجانب والخاطئ للغة، حينئذ تكتسب التجربة الدينية وسائل التعبير الضرورية. ويكتب جيري جيل قائلاً "بوسعنا أن نحرز تقدماً جوهرياً في تقصي إمكانية المعرفة الدينية عن طريق الاهتمام الزائد باللغة كوسيلة تعبر بها التجربة الدينية عن نفسها، وباللغة التي نتحدث بها عن التجربة الدينية"[1].

ولا يمكن للتجربة الدينية الفردية أن تحصل على تعبيرها المكتمل، المدعم بالبرهان، أو على تعبيرها المعتقدي (Doctrinal)، إلا من خلال تناسبها مع العقيدة الدينية الموجودة في هذا الفضاء الاجتماعي، أو بظهورها بمظهر العقيدة المبتدعة. وبتعبير آخر، تعد العقيدة الوسيلة الوحيدة لتفسير التجربة الدينية. ولا يمكن تقدير صحة أو بطلان التجربة إلا من خلال العقيدة.

---

[1] - Gill J. H. Op. Cit. P. 92.

وبالوقت نفسه تمسي العقيدة الموجودة الشرط الأهم لظهور وإعادة إنتاج التجربة الدينية ذاتها. وهذه لحظة جوهرية جداً في عملية إعادة إنتاج هذا أو ذاك من التقاليد الدينية. والباحثون الغربيون يقرون على العموم بدور العقائد الدينية الحاضرة في ظهور التجربة الدينية وإعطائها شكلاً مكتملاً. يعلن توماس ماكفرسون *(Mcpherson Th.)* في كتابه "الفلسفة والعقيدة الدينية" قائلاً: "إن الشكل الملموس الذي تتخذه التجربة الدينية كثيراً ما يحتكم لتوقعات صاحب التجربة. وهذه التوقعات تشكلها العقائد التي كانت من قبل عند هذا الشخص، أو بجميع الأحوال، يشكلها مذهب ديني معين بصورة تصديقات محددة في الغالب. فعلى الرغم من أن الرؤية، لاسيما رؤية مريم العذراء، يمكن أن نصادفها عند الكاثوليك والبروتستانت على السواء، لكن احتمال ظهور مثل هذه الرؤى عند الأوائل أكبر بكثير منه عند الأخيرين"[1].

العلاقة بين التجربة والعقيدة الدينية تبحث غالباً من وجهة أبستيمولوجية خاصة. فينظر إلى التجربة من زاوية "قيمتها الدَّالة" بالنسبة للعقيدة. ويلاحظ ريتشارد كلارك *(Clark R.)* أنه بظل هذه المقاربة فإن التجربة الدينية هي "أي تجربة يمكنها أن تكون، بذاتها أو باقترانها مع تجربة أخرى، ركيزة دالة بالنسبة لعقيدة دينية ما"[2].

ومن وجهة نظرنا لا يمكن أن تمتلك التجربة الدينية "قيمة دالة" إلا إذا كانت مجالاً فعلياً للتجربة قائماً بذاته، وبشرط أن تفترق عن أي ميتافيزيقا، بما فيها الميتافيزيقا الدينية، وأن تمثل موقفاً عفوياً خاصاً، فريداً ومستقلاً، من الوجود أو من العالم المفارق. لذلك ليس من قبيل المصادفة أن ترتبط جميع التوجهات البحثية، بهذا الشكل أو ذاك، بالسعي لإخضاع الافتراضات المتصلة بكون التجربة الدينية مجالاً قائما بذاته للتجربة البشرية لا يتعين إلا بموضوعه الواقعي أو القصدي، وبقواعده وسننه الملازمة له، إخضاعها للتحقق الفلسفي.

---

[1] - Mcpherson Th. Philosophy and Religious Belief. L., 1974. P. 4.

[2] - Clark R. The Evidential Value of Religious Experiences // Intern. Journal for Philosophy of Religious. Vol. 16. N 3. Dordrecht, 1984. P. 18.

وإن هذا الطموح لتأكيد الطابع المستقل للتجربة الدينية تقتضيه في المقام الأول الغايات الدفاعية عن الدين. فمن الناحية التاريخية كان هذا الالتجاء إلى التجربة الدينية مدفوعاً بالرغبة في إبرازها كمجال قائم بذاته للحياة الإنسانية، يمكن للمرء أن يجابه به مجالات الحياة الأخرى، وعلى رأسها مجال العقل، حيث كان الدين يفقد مواقعه بصورة متزايدة. ولقد طُرح هذا المنهج على تخوم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من قبل فريدريك شليرماخر. ونال اعترافاً واسعاً لا في اللاهوت البروتستانتي فحسب، إنما في فلسفة الدين أيضاً. ولا تعدو نظريتا وليم جيمس ورودولف أوتو، على الرغم من أصالتهما، كونهما تطويراً في حقيقة الأمر لمنهج شليرماخر. ففي هذه النظريات، ومثلها في التصورات الفلسفية للعقود الأخيرة، تتكشف العلاقة التي أشرنا إليها سابقاً بين الاستبصارات البحثية القيمة والنتائج والغايات الدفاعية عن الدين.

إن المقاصد الدفاعية العميقة للعديد من التصورات الفلسفية المتعلقة بالتجربة الدينية كان قد أظهرها بصورة دامغة واين براودفوت *(Proudfoot W.)* في كتابه "التجربة الدينية"[1]. ويلاحظ براودفوت أن الغايات الدفاعية تتحقق تحت غطاء الصراع مع "الاختزالية" عند دراسة الدين.

ويبرز براودفوت شكلين ممكنين من الاختزال عند بحث التجربة الدينية: "الاختزال الوصفي"، و"الاختزال التفسيري". ويعني "الاختزال الوصفي" العجز عن وصف التجربة الدينية كما تبدو لصاحب التجربة. ويقوم الاختزال الوصفي في الغالب على وصف التجربة بمصطلحات غير دينية، في حين أن صاحب التجربة يعتبر تجربته دينية قولاً واحداً. وبرأي براودفوت أن هذه المقاربة غير مشروعة. حيث يجب أن يكون وصف التجربة بالفعل هو الوصف الذي يتقدم به صاحب التجربة نفسه. وهكذا تقدر استقلالية التجربة الدينية حق قدرها.

أما "الاختزال التفسيري" فيتلخص في أن نتقدم بتفسير للتجربة الدينية بمصطلحات تختلف عن تلك التي يفسر بها صاحب التجربة تجربته. فيدخل المفسَر

---

[1] - Proudfoot W. Religious Experience. Berkeley et al., 1985.

في سياق جديد ويفسر بواسطة مفاهيم لا يعرفها صاحب التجربة أو لا يقبلها. ويؤكد بروادفوت أن "هذا الإجراء مبرر وعادي تماماً"[1]. وهو يشبهه بطريقة المؤرخ الذي يفسر الماضي بمساعدة مفاهيم العلم المعاصر.

والفلاسفة يخلطون في أكثر الأحيان بين هذين الشكلين من الاختزال، يخلطون بين طريقتين في النظر إلى التجربة الدينية، واحدة مشروعة والأخرى غير مشروعة. إن المطلب المشروع في وصف التجربة الدينية كما تتبدى لصاحب التجربة يقود إلى الزعم بأن وصف هذه التجربة يجب أن يتم على نحو لا يفترق فيه التفسير الفلسفي عن تصورات صاحب التجربة، وأن يكون مقبولاً لديه. وهذا يعني أن الفلسفة لا يجب أن تعرض للشك الاستقلال التام للتجربة الدينية. وفي هذا يكمن جوهر الإستراتيجية "المحامية" أو "المدافعة" عن الدين عند الاستقصاء الفلسفي له. فهي تقوم على إعلان أية محاولات لتفسير الدين "من الخارج" غير شرعية. إذ لا يمكن أن نفهم الظواهر الدينية، ومن ضمنها التجربة، إلا "من الداخل". وحيث أن "موضوع الانفعال الديني أو العقيدة أو الممارسة الدينية معطى داخلي، فالهيبة الدينية معطاة من الداخل كذلك. وأي محاولة لإخضاع العقيدة أو الممارسة لبحث يفترق عن المنظور الديني سرعان ما يتكشف بطلانها"[2].

في نطاق إشكالية التجربة الدينية، تمتلك أهمية خاصة بالنسبة لفلسفة الدين مشكلة ما إذا كان بوسعنا أن نقرر وجود الله استناداً إلى هذه التجربة. وبظل ظروف تنتشر فيها على نطاق واسع القناعة بأن أية محاولات للبرهان على وجود الله لا أمل يرتجى منها، يميل بعض الفلاسفة إلى اعتبار أن المعرفة بوجود الله، وكذلك غيرها من المعارف الدينية المصاحبة لها، بوسعنا الحصول عليها عن طريق الحدس أو الوعي المباشر فقط، أي عن طريق التجربة.

وفي الأعوام الأخيرة عولجت هذه المشكلة معالجة شاملة في نظرية الفيلسوف السويدي كارل- رينهولد بروكنهيلم (*Brakenhielm K.-R.*)، التي عرضها

---

[1] - Ibid. P. 197.
[2] - Ibid. P. 235.

بالتفصيل في كتابه "التجربة الدينية"[1]. تضع هذه النظرية نصب عينيها التحقق مما إذا كانت التجربة الدينية، وعلى وجه الدقة التجارب طالما أن بروكنهيلم يستخدم هذه الكلمة بصيغة الجمع، تتمتع بمنزلة "الصدق". بتعبير آخر، هل توافق الواقعَ ادعاءاتُ التجارب الدينية بأن تكون "تجارب الله".

يركز كارل- رينهولد بروكنهيلم جهوده على مشكلات "التقييم الأبستيمولوجي للتجربة الدينية"، التي يفهمها على أنها مشكلات تتعلق "بما إذا كانت التجارب الدينية تبدو تجارب شيء ما واقعي، أم أنها عبارة عن أوهام"[2].

ويميز بروكنهيلم المشكلات الأبستيمولوجية للتجربة الدينية عن المشكلات "المفاهيمية" (Conceptual)، أعني عن المشكلات المرتبطة بتوضيح اللغة المستخدمة في التعبير أو في وصف التجربة الدينية.

ويقترح التعريف الآتي للتجربة الدينية: "إنها التجربة القصدية (Intentionality) التي تمتلك خاصية التلقائية السيكولوجية، ويراها صاحبها تجربة مفارقة تُحدث عنده انطباعاً عميقاً وملهماً"[3].

إن أي بحث أبستيمولوجي للتجربة الدينية يتعين عليه بداية أن يجيب عن السؤال عما إذا كانت التجربة الدينية تعد شيئاً ما "قابلاً للتبليغ"، أم أنها "تستعصي على التعبير". ويرى بروكنهيلم أن هذه التجربة يمكن أن يعبَر عنها، أضف إلى أنه يعبَر عنها بنظام متصل من الجمل. ويربط قابلية التجربة للتعبير عنها بإمكانية التفكير في شأن هذه التجربة. "ومن واقعة أننا نعجز عن ممارسة فعل التفكير في اللحظة التي نكون فيها بحالة انفعال عميق- يكتب بروكنهيلم- لا يُستنتج أن فعل التفكير غير ممكن على الإطلاق"[4].

من ثم يجد بروكنهيلم نفسه ملزماً بمعالجة مشكلة الأسبقية فيما يخص العلاقة بين التجربة والعقيدة الدينية. فإذا كانت عقائد ديانة ما تتمتع بأسبقية تامة،

---

[1] - Brakenhielm K.- R. Problems of Religious Experience. Uppsala, 1985.
[2] - Ibid. P. 11
[3] - Ibid. P. 26.
[4] - Ibid. P. 35.

أي أنها تعتبر سبباً لنشوء التجربة، فإن التجربة لا يمكنها أن تكون وسيلة لإثبات مضمون العقائد. ونحن قد نوهنا آنفاً بأن فلاسفة الدين لا يقدمون جواباً شافياً عن مسألة طبيعة العلاقة بين التجربة الدينية والعقائد. وبروكنهيلم ليس استثناء هنا. فوجهة نظره تتلخص عموماً بأنه يتعين علينا أن ننظر إلى التجربة الدينية لا على أنها ترتبط بالتقاليد فحسب، وإنما أيضاً بوصفها شيئاً بوسعه أن يغير عقائد الأفراد أو الجماعات. هكذا يبقي بروكنهيلم المجال مفتوحاً للتجربة الدينية لتكون قادرة على إثبات مضمون العقائد الدينية، وفي مقدمها أهم عناصرها ألا وهو مسألة وجود الله.

والعقبة الجوهرية التي تعترض السبيل إلى اعتماد كامل لهذه الإمكانية تمثلها "التفسيرات الطبيعية"؛ أعني تفسير نشوء التجربة الدينية وطابعها بتوسل الأسباب الطبيعية الخالصة. لكن بروكنهيلم يرى أننا حتى لو أخذنا بالفرضية التي تقول بإمكانية تفسير التجربة الدينية بتوسل العوامل الطبيعية الخالصة، فذلك لا يعطينا المسوغات لاعتبار هذه التجارب أوهاماً. ويؤكد بروكنهيلم أن "التجارب الدينية يمكنها أن تكون صادقة للأسباب الآتية: 1) يمكن لتجارب الله الدينية أن تحصل على تفسير كاف بواسطة الأسباب الطبيعية، غير أنها تتعين فوق ذلك بوجود الله؛ 2) قد تكون تجربة الله صادقة حتى لو لم يكن الله جزءاً من الشروط السببية الضرورية للتجربة (التي هي شروط طبيعية خالصة)؛ 3) لا يجوز، حتى من حيث المبدأ، قبول النظرية العلمية التي تزعم أن الله لا يمكنه أن يكون شرطاً سببياً ضرورياً للتجربة"[1].

إن القاعدة التي تقوم عليها حجة بروكنهيلم هي تأكيده بأننا إن قبلنا منظومة ميتافيزيقية مثل "مذهب التأليه في الموروث اليهودي- المسيحي"، فسوف تتكون جميع الشروط لكي نفترض بأن "طائفة كبيرة من التجارب الدينية" هي تجارب "صادقة"، أي أنها تطابق الواقع. فقبول هذه "المنظومة الميتافيزيقية التفسيرية" يعطينا قبل كل شيء "أدلة مستقلة" في صالح وجود الموضوع، الذي تتحدث التجربة الدينية عن وجوده. لذا، يرى بروكنهيلم أنه لا سبيل إلى تصنيف قبولنا لهذه المنظومة على

---

[1] - Ibid. P. 31.

أنه وهم. فعلى ضوء هذه المنظومة بوسع التجربة الدينية أن تحصل على تفسير طبيعي وفوق طبيعي على السواء. وفي النهاية تقدم هذه المنظومة مجموعة من المعايير من أجل التفريق بين التجارب الدينية "الأصيلة" و"غير الأصيلة". وهذه المعايير تتخذ خصائص الحقيقة السامية التي تؤكد المنظومة الميتافيزيقية المشار إليها وجودَها.

على هذا النحو، تبدو التجارب الدينية في نظرية بروكنهيلم صادقة عموماً لمجرد وجود "منظومة ميتافيزيقية تفسيرية"، على غرار "مذهب التأليه في الموروث اليهودي– المسيحي". بيد أن هذه التجارب بالذات هي التي يتعين عليها أن تؤيد شرعية هذه المنظومة. ويعني هذا التأييد– بحسب بروكنهيلم– "صدق التجارب الدينية". إن هذا السياق الفكري لا يقدم لنا مسوغات كافية تجعلنا نرى أفكار بروكنهيلم مقنعة.

ونبين الاعتراضات الأساسية التي تقدم بها الفلاسفة إزاء ما يُزعم من أن الإدراك المباشر لله، أو "تجربة الله"، تشهد على وجوده. في بعض الأحيان تُعلَن التجربة الدينية منذ البدء وهمية، مادام الحديث يجري على تجربة موضوع غير موجود. والأكثر من ذلك ثمة من يبني اعتراضه على خداع التجربة. وإلى هنا تنتسب الأسانيد الكلاسيكية عن الهلوسات المحتملة، وعن التفسير الخاطئ للأدلة الموجودة. وأخيراً، هنالك نظريات شتى تفسر التجربة الدينية بمساعدة العوامل الاجتماعية والسيكولوجية.

والبرهان الذي يستحق الاهتمام على عدم إمكانية استخدام التجربة الدينية كوسيلة لتأكيد وجود الله يتقدم به برايَن ديفيس *(Davies B.)* في كتابه "مقدمة في فلسفة الدين".

ينكر ديفيس القول بأن "تجربة الله" يمكن أن تمثل "أساساً عقلانياً" للعقيدة يحيل على وجود الله. والقاعدة التي تقوم عليها حجة ديفيس هي تأكيده عدم جواز فهمنا "لتجربة الله" على أنها تجربة مع شيء ما ملموس، جزئي. وبرأيه أن الإعلان عن مشروعية الإيمان بوجود الله على أساس التجربة يستند تماماً إلى افتراض التشابه

بين "تجربة الله" وتجربة اللقاء مع شيء ما ملموس، جزئي في العالم. ففي كلتا الحالتين تبدو التجربة بوصفها تماساً مباشراً بين ذات التجربة وموضوعها.

وكما كان علينا أن نتوقع، يشدد ديفيس على أن الله ليس جزئياً، وليس شيئاً. ويعلن أنه "لو كان الأمر كذلك، لما كان الله علة جميع الأشياء"[1].

من غير المشروع إذاً أن نقيم التماثل بين "تجربة الله" والحضور (Presence)، أو المعطى في تجربة الشخصية الإنسانية، طالما أن البشر هم أشياء ملموسة، جزئية. فمعرفتنا عن حضور أشخاص آخرين لا يمكننا الحصول عليها بمعزل عن حضورهم الجسدي أو سلوكهم.

ويرفض ديفيس حجج أولئك الذين يحاولون، جون هيك على سبيل المثال، أن يثبتوا إمكان "تجربة الله" عن طريق استعمال الدلالات المتنوعة لكلمة "يرى". فطبقاً لهذه الحجج بوسعنا أن نرى العالم على أنحاء مختلفة. وقد نراه أيضاً من خلال ارتباطه مع الله. وفي حالة التجربة فإن الأمر ليبدو على نحو مشابه تماماً. لكن ديفيس يؤكد بشدة أن هذه الطريقة تناقض فكرة "تجربة الله" نفسها كتجربة مباشرة وذات دلالة واحدة ولا يبعث وجودها على الشك.

يبدو برهان ديفيس على عدم إمكان "تجربة الله" المباشرة مقنعاً إلى حد ما. لكن ما يؤسف له أن ديفيس لم يُضمِّن بحثه مشكلة التجربة الصوفية التي تعلن بدأب غير معتاد عن إمكان "تجربة الله" المباشرة التي تثبت هويتها بنفسها.

2- ظاهرة التصوف في البحث الفلسفي الديني

تحمل دراسة التجربة الدينية في فلسفة الدين الغربية المعاصرة شكل البحث في التجربة الصوفية إجمالاً، البحث في التصوف (Mysticism) الذي كثيراً ما ينظر إليه على أنه "نموذج مرشد" للتجربة الدينية. غير أن الدراسة الفلسفية للتصوف

---

[1] - Davies B. An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxford; N. Y., 1982. P. 71.

تشكل ميداناً مستقلاً نسبياً من الأبحاث، تارة يتفق وتارة أخرى يختلف عن الدراسة العامة للتجربة الدينية التي جرى الحديث عنها آنفاً.

وبوسعنا أن نبين عدداً من الأسباب لهذا الانفراد. أحد هذه الأسباب الأساسية يتلخص بأن التجربة الصوفية تُفهم على وجه العموم كتجربة مختلفة نوعاً عن "التجربة الدينية العادية". حقاً، إن الباحثين الغربيين لم يستطيعوا، كما سنرى لاحقاً، أن يحققوا نتائج وازنة في تعيين هذه الاختلافات.

وثمة سبب آخر بالغ الأهمية مرده إلى أن دراسة التصوف تحمل في الغالب طابع الدراسة المقارنة. هنا، وإلى جانب العوامل الناشئة عن المد العالمي للحياة الدينية، تلعب دوراً هاماً واقعة أن الباحثين في التصوف يمكنهم أن يعتمدوا على نتائج الدراسة المكثفة للثقافات والديانات غير الأوروبية، وعموماً، على تجربة البحث في الثقافات الهندية والبوذية والصينية وغيرها. فالمشكلات النظرية العامة في دراسة التصوف تعالَج اليوم، بصورة رئيسة، على أساس مقارن. وفي أثناء ذلك تستخدم الأدلة بوفرة كبرى من الموروثات الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية* والإسلامية.

تستند دراسة الأديان المقارنة في الغرب، ومن ضمنها الدراسة المقارنة للتصوف، إلى مجموعة كاملة من المقدمات الفلسفية والأنتروبولوجية ومعطيات علم الثقافة. وفي عداد هذه المقدمات الهامة: فكرة التشابه الجوهري في التجربة الإنسانية، والدينية من ضمنها، التي يستوجبها في نهاية المطاف التشابه في ظروف حياة البشر؛ وفكرة أن التجربة الواحدة يمكنها أن تحصل على تنوع فريد من نوعه في التعبير، من دون أن يغير ذلك من طبيعتها؛ والأفكار التأويلية المحددة فيما يتعلق بالفهم البين ثقافي لفحوى الموقف من العالم وأنماطه في الثقافات المختلفة، وهذا يتضمن الموروثات الدينية المطابقة لتلك الثقافات. لكن هذه المقدمات وغيرها أيضاً لا تخضع، على الأقل عند دراسة التصوف، لتفكير منهجي جدي.

---

* - تجدر الإشارة إلى أن الأدلة المسيحية تؤخذ غالباً من الموروث المسيحي الغربي. وبرأينا أن عدم الاهتمام بالتراث الصوفي في الأرثوذكسية، لاسيما التيار الزهدي، يشكل عيباً جوهرياً في هذه الدراسات.

ويتجلى التوافق الرئيس مع البحث العام للتجربة الدينية في السعي إلى التحقق مما إذا كان بمقدور التجربة الصوفية أن تصبح وسيلة لإثبات وجود الحقيقة الإلهية كما تفهمها الموروثات الدينية المختلفة، وكذلك في الجهود المبذولة لتفسير العلاقة بين التجربة ووسائل التعبير عنها.

وقبل أن نقدم على تحليل الطرائق التي يُدرس بها التصوف في فلسفة الدين الغربية، من المناسب أن نرسم باختصار حدود هذه الظاهرة بوصفها مكوناً أساسياً في الوضع الديني المعاصر. وفي هذا الصدد يجب في مستهل الأمر أن نبين كيف يُفهم التصوف عند المنظرين الدينيين وما الآمال التي ترتجى منه.

تُدرك التجربة الصوفية تقليدياً، سواء من قبل الصوفيين أنفسهم أم ممن يحكم عليها من أقوال الصوفيين، كتجربة اتصال حي ومباشر مع ما يُتصور بشكل أو بآخر حقيقة إلهية سامية، مع المطلق. ويتبدى هذا الاتصال في الوعي الديني "كاتحاد" مع هذه الحقيقة، "ذوبان" فيها، "انغماس" بها، "صعود" أو "نزول" إليها. وفي أثناء ذلك تُفهم الأوضاع الموسومة بالأوضاع الانفعالية كأحوال وجودية فريدة، كطرائق فريدة للموقف من الواقع، ليس لها ما يناظرها في وظائف الوعي الحسية والعقلية العادية.

ومن الطبيعي أن تختلف الموروثات الدينية المتنوعة في فهمها للحقيقة الإلهية نفسها، وكذلك يختلف تصورها لطابع الاتصال الصوفي بهذه الحقيقة. كما أن موقفها من التصوف ذاته يختلف أيضاً. فإذا كانت التجربة الصوفية في بعض الموروثات الدينية لا تنفصل إلا بصورة شرطية وبالغة الصعوبة عن التجربة الدينية- الميتافيزيقية في حدود هذه الموروثات، فإن فهم التصوف والموقف منه في بعضها الآخر، وفي مقدمها ديانات التوحيد، لم يتطابقا في أي وقت من الأوقات. ولقد نشأ عدم التطابق بداية من واقعة أن هذه ديانات الوحي، الشيء الذي يفترض تنظيماً معيارياً معيناً للانفعال الديني. فقد تبدو التجربة الصوفية هنا، من جهة أولى، مرجعية تؤكد المكونات المعتقدية والميثولوجية لهذه الديانات، لكن، من جهة أخرى، قد يبرز المتصوفون كنوع من متدينين فوضويين يعرّضون للشك بعضاً من هذه

المكونات. وحتى في الحالة الأخيرة يُعترف عادة بالقيمة الخاصة للانفعال الصوفي، وعلى الأخص تتبدى القيمة الرفيعة للتجربة الصوفية التي لا يفترق مضمونها عن المحتوى الجوهري لهذه الديانة.

إن التصور الذي نتقصاه عن التصوف في جميع الديانات الكبرى، بوصفه تجربةَ مشاركةٍ في الحقيقة العلوية من غير توسط، يكتسب قيمة خاصة بالنسبة للوعي الديني في الظروف الراهنة. لاسيما وأن التغيرات الجذرية لجميع نواحي الحياة تمس حتماً التقاليد الدينية الثقافية. وكل من هذه الأخيرة يعاني ضغطاً شديداً من جانب العقائد العَلمانية المختلفة التي تصادق بشكل أو بآخر على التغيرات الحادثة.

وفي هذا الوضع يمكن للتصوف، المدرك بوصفه تجربة اتصال مباشر بالحقيقة العلوية كما يتصورها تقليد ديني ميتافيزيقي بعينه، أن يتبدى وفقاً لمآرب منظري هذا التقليد الديني كوسيلة للتثبت المطلق من الجوانب الجوهرية الأصلية لهذا الدين. فالتجربة الصوفية، كما هو ثابت، بطبيعتها هي شيء "مكتفي بذاته"؛ أي لا يحتاج مضمونها إلى إثبات من أي نوع. وتبعاً لذلك تبدو وكأنها تتمتع بحصانة ما إزاء أي محاولات لتفنيدها من جانب الأفكار العَلمانية والنقد الموجه من الديانات الأخرى، وإزاء جميع أشكال التحليل العلمي. بكلام آخر، يعول على التصوف أن يمثل مرجعية مطلقة، لا يقهرها شيء، ومبررة بمقتضى قيمتها العليا، وذلك بالنسبة لتقليد ديني بعينه أو للتدين عموماً. إن هذا الذي قلناه لا يعني أن أي محتوى تجربة لصوفي بعينه تؤخذ على أنها شيء مطلق. فثمة إمكانية مشروعة للتحقق منها وتصحيحها (فمثل هذه الإجراءات موجودة)، لكن ذلك لا يتم إلا في سياق التجربة الصوفية ذاتها، أو من موقع المبادئ المعتقدية الأساسية لموروث محدد.

وارتباطاً بذلك قد يؤكد التصوف التصورات الثابتة المتكونة بصورة نهائية لموروث بعينه، وقد يصبح أيضاً مصدراً لتغيرات معينة في هذه التصورات. ذلك يعني أن التصوف يمكن أن يستثمر كوسيلة لتجديد الدين وتحديثه، ما يمثل بدوره قيمة بالغة بالنسبة للدين حين يكون في وضع مأزوم. وهذا ما لفت فريدريك إنجلس الانتباه إليه عندما أشار إلى دور التصوف في تشكيل الأفكار الدينية. فكتب حين

تصدى لتحليل التشكيلات الفكرية الدينية في زمن الإصلاح ما يلي: "فيما يخص التصوف فإن ارتباط مصلحي القرن السادس عشر به هو حقيقة معروفة جيداً..."[1].

إن السعي لاستخدام التجربة الصوفية بمنزلة المرجعية التبريرية، يحيل في المقام الأول على أن محتوى هذه التجربة، متى ما كان موضوعها محدداً، يجب أن يثبت المكونات المعتقدية الجوهرية للموروث الديني. ونعني بذلك أن محتوى التجربة الصوفية عليه أن يثبت التصورات الأنطولوجية الأساسية عن الحقيقة الإلهية السامية، الشيء الذي يتضمن، بطبيعة الحال، إثبات وجود هذه الحقيقة ذاته. وهذا هو جوهر الوظيفة التبريرية، بمعنى الكلمة الواسع، للتصوف إزاء الدين. وجميع الأوجه الأخرى من الاستخدام الوظيفي للتصوف هي عملياً مشتقة منها.

ينبغي أن نشير هنا إلى أمر هام. إن تحديد الموضوع الرئيس لمحتوى التجربة الصوفية، الذي يجعل الاستخدام الوظيفي لهذه التجربة ممكناً، لا يتم دائما على أيدي الصوفيين أنفسهم. ففي معظم الأحيان يسبغ هذا الموضوع على التجربة الصوفية الشُرَّاح واللاهوتيون والفلاسفة، الذين ليسوا صوفيين بأنفسهم. حتى إن النصوص التي يكتبها هؤلاء تبدو في بعض الحالات وكأنها شهادات صوفية، بيد أنه من الناحية العملية لا يكمن في أساس هذه الشهادات انفعال صوفي خاص، يمثل نوعاً من "سيرة ذاتية" (Autobiography).

يعد إثبات المحتوى الأساسي لتقليد ديني ما تأكيداً لحقيقة دينية وحيدة لا نظير لها، يصرح بها هذا الدين. وفي وضع يتزايد فيه إدراك التعددية الدينية؛ أي في وضع المنافسة الكونية المفتوحة لكثرة من مدعي امتلاك الحقيقة الدينية الواحدة، حين بات الحوار اللاهوتي- العقائدي يذكرنا في أحيان كثيرة بحوار الطرشان، ثمة من يسعى لإشراك التصوف كحكم أعلى يعول عليه أن يذكر اسم مالك الحقيقة. لذا فموضوع الصلة بين التجربة الصوفية والعقائد، أو المحتوى العقائدي لدين بعينه، إنما هو أحد الموضوعات الأساسية عند الدراسة الفلسفية للتصوف، حيث غالباً ما يجري النظر إليه في نطاق المشكلة المتعلقة بدور التفسير في التجربة الصوفية.

[1] - ماركس وإنجلس: المؤلفات الكاملة، المجلد السابع، ص 361.

وتنتشر على نطاق واسع فكرة أن التصوف يمكنه أن يحسم جدال دعاة الحقيقة الواحدة بطريقة أخرى: إذ يمكنه، حسبما يُزعم، أن يُظهر وجود حقيقة سامية واحدة، يعبر عنها كل دين بمفرده في تجربته المميزة. بتعبير آخر، ثمة وحدة أساسية، عميقة لكل الديانات، وجميع هذه الديانات تحمل حقائق جزئية. مثل هذه التصورات، وما يرتبط بها من آمال مسكونية (Ecumenical)* وعالمية عموماً تعتزم التكامل، تحولت إلى محفز من المحفزات الكبرى لدراسة التصوف فلسفياً.

ولقد برز من ضمن هذه الآراء موقفان أساسيان في فهم التناسب بين التصوف والدين، عبر عنهما على التوالي منظرو الدين والباحثون في التصوف. تبعاً للموقف الأول لا يوجد التصوف إلا كشكل خاص من الحياة الدينية لموروث بعينه. وأي إشهار لتصوف عام لا يستند إلى أسس واقعية. وعند دراسة التصوف يتبدى هذا الموقف في التأكيد على لا مشروعية صياغة مفهوم "التصوف العام". وارتباطاً بذلك تخضع للشك شرعية الدراسة المقارنة للتصوف. لاسيما وأن الخصائص الفينومينولوجية العامة– بحسب أنصار هذا الموقف– تقتضي هذا التخصيص (Specification) فيما يتصل بالأديان الملموسة، كما أن هذه العملية (أي الدراسة المقارنة) تؤدي عموماً إلى تلاشي مضمون هذه الخصائص والمقولات.

وتبعاً للموقف الآخر يبدو التصوف مستقلاً نسبياً إزاء التقاليد الثقافية– الدينية. لذلك يمكننا في أثناء الدراسة أن نبرز في شهادات التجربة الصوفية اللمحات الجوهرية الغنية التي لا تتطابق، من جهة، مع المكونات الميثولوجية والمعتقدية والأخلاقية.. لهذا الدين أو ذاك، ومن جهة أخرى، تعد لمحات عامة للشهادات التي تنتمي إلى عصور وثقافات مختلفة. حينئذ يصبح من الممكن تقديم تعريفات كلية، وإقرار مجموعة من الخصائص العامة، وتأسيس نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية، والأهم من كل ذلك أنه من الممكن الإشارة إلى حقيقة واحدة، إلهية سامية، وكل ما هنالك أن صياغتها تتم بصور مختلفة في "النزوعات الدينية" للبشرية.

---

* - المسكونية (Ecumenism) حركة دينية تهدف إلى الوحدة المسيحية العالمية- المترجم.

لقد قلنا آنفاً إن جميع أوجه الاستخدام الوظيفي للتصوف مشتقة من وظيفته في تأكيد المضامين المعتقدية الأساسية، والميثولوجية لدين معين. وما يوضح ذلك هو استخدام التصوف في بعض الأحيان لتفسير منشأ هذا التقليد الديني– الميتافيزيقي أو ذاك. فثمة من يؤكد أن "الاختراق" الصوفي للحقيقة السامية، الأصلية، تحول في زمن غابر إلى باعث على تكوين هذا التقليد. وبموجب ذلك يبدو الأمر وكأن عملية نشأة هذا التقليد لا يمكنها أن تصبح موضوعاً للتحليل بمصطلحات عَلمانية، ويجري استخدام هذه الفكرة أساساً فيما يتصل بالتقاليد الشرقية. لكن التصوف لا يُشرَك هنا في تفسير أصل اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، بينما يغلب الرأي القائل بأن التصوف في نطاق هذه الديانات يظهر كوسيلة فحسب لتجاوز تلك الهوة العميقة التي أوجدتها الديانات بين الله المتعالي والإنسان. فتتبدى التجربة الصوفية كاستعادة لوحدة ما بين "أساس" أو "عمق" الروح وبين الله. يتشبث بهذا الرأي، على سبيل المثال، ل. ريختر، مؤلف فصل عن مفهوم وجوهر التصوف في الموسوعة البروتستانتية الألمانية[1]، وكذلك جيرشوم شوليم الباحث المعروف في التصوف اليهودي[2].

ويجب علينا أن نذكر في هذا السياق أن التصوف يتبدى في الأعمال البحثية أحياناً كمنبع لنشأة الدين عموماً. ولهذا تظهر الشامانية شكلاً أصلياً للدين، التي ينظر إليها، بدورها، على أنها الشكل الأولي من التصوف.

هكذا فإن التصوف يُبحث بفاعلية كبيرة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وما يستوجب هذا الاهتمام الزائد بالتصوف هي تلك الوظائف التي يؤديها في الوعي الديني، والتي جرى الحديث عنها آنفاً.

ونحن في حديثنا عن الحالة التي تحيط بدراسة التصوف في فلسفة الدين المعاصرة سوف نركز اهتمامنا في المقام الأول على المسائل المنهجية؛ وعلى المحاولات التي تسعى لإقرار خصائص بنيوية شاملة للتجربة الصوفية؛ وعلى التصنيفات المعدة عن هذه التجربة؛ وعلى مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية

---

[1] - Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.
[2] - Scholem G. Die judische Mzstik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8- 11.

وتفسيرها؛ وأخيراً، سوف نولي اهتمامنا لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية. وهذه هي اليوم الاتجاهات الأساسية في بحث التصوف في نطاق فلسفة الدين الغربية.

لزمن طويل كانت المشكلة المنهجية الأهم هي مشكلة ما إذا كانت دراسة التصوف ممكنة بوجه عام. وما استوجب طرح المشكلة على هذا النحو هو أن الصوفيين في نصوصهم المختلفة يتحدثون على الدوام عن مفارقة الحالة الصوفية وصعوبة التعبير عنها، وعن استحالة إقامة الترابط بطريقة ما بين ما يشعرون به وبين التجربة المألوفة واللغة المصاحبة لها. وهذا أفضى إلى تصور عن لا معقولية التصوف (Non-intelligible)[*]، وبالتالي إلى استحالة دراسته من موقع الفلسفة العلمانية.

وفي فلسفة الدين لا ينفك التصور عن لا معقولية التصوف يشكل موضع نزاع. وجدير بالإشارة أن الإقرار بالاختلاف المبدئي للوعي الصوفي عن الوعي العادي لا يعني بعد أن الوعي الصوفي يمتنع على التحليل الفلسفي. وذلك على الأقل لأنه لا يجوز أن نطابق، مثلما هو جار، جميع الحالات الصوفية مع حدس مفترض يفتقر كلياً إلى مضامين ذات علاقة بالمفاهيم.

هذا وقد جرت محاولات عدة للكشف عن المصادر العامة التي يستمد منها التصور عن لا معقولية التصوف أصوله. ومن بين أهم المساعي في هذا الاتجاه محاولة فريتس ستال[1] *(Staal F.)*، الذي يؤكد، في كتابه المكرس خصيصاً للمشكلات المنهجية في دراسة التصوف، على أن الرأي القائل بلا معقولية التصوف هو "خرافة غربية"، وعلى وجه الدقة، إنه نتيجة "للاعقلانية (Irrationalism)

*ـ اللامعقولية (Non-intelligible) ليست اللاعقلانية (Irrationalism)، فلا معقولية أمر ما تعني استغلاقه على الإدراك العقلي، من دون أن يعني ذلك الشك بقدرة العقل أصلاً على المعرفة، أي لعلة فيه وليست في العقل؛ في حين أن اللاعقلانية تقوم على افتراض مبدأ للوجود والحياة غير معقول، أي يتجاوز حدود وقدرات العقل في معرفته، لعلة في العقل نفسه تفشي عجزه وقصوره، وهو ما تقول به الديانات عموماً والمذاهب اللاعقلانية في الفلسفة- المترجم

[1] - Staal F. Exploring Mysticism: A Methodol. Essay. Berkeley et al., 1975.

المسيحية" التي توضع في أساس الطريقة التي تعالج بها ليس ديانات التأليه فقط، إنما أيضاً المذاهب الصوفية الشرقية.

في البوذية واليوغا والأدفايتافيدانتا والطاوية ثمة قناعة عقلانية تشهد بأن التجربة الصوفية قابلة للتحليل العقلي إلى حد كبير، بصرف النظر عن كون التجربة ذاتها عقلانية أو لاعقلانية. فالكثير من المذاهب الشرقية تشدد على أهمية المعرفة. بينما يهيمن في الدين الغربي توجه مخالف، من جرائه يخال الغربيون المذاهب الصوفية الشرقية لاعقلانية وغير معقولة سواء كانوا يقبلونها أو لا يقبلونها.

ويصادق ستال على أن "المذاهب الصوفية الشرقية هي مذاهب عقلانية بوجه عام"[1]. وبرأيه أن هذا المبدأ يلقى تأكيده حتى عند بحث ما يبدو أنه استثناء في هذا الأمر. إن تحليل مواقف المَذْهياميكا التي تؤخذ عادة كمثال على هذا الذي يبدو استثناء يكشف أن التفسير اللاعقلاني لهذه المواقف ينبع من الخرافة الغربية المنوه بها. أما إذا توخينا تفسير الفكر البوذي بمصطلحاته الخاصة فمن المشكوك فيه أن تكون لدينا مسوغات للحديث عن "اللاعقلانية البوذية".

عموماً فإن ستال يصل إلى نتيجة تعلن بأنه "ليس ثمة من أسباب خاصة تدعونا لشطب التصوف من ميدان البحث العقلاني. فنحن لم نقرر العتبة التي يبدأ اللامعقول من بعدها".[2]

ينبغي علينا أن نشير مرة أخرى إلى أن مشكلة عقلانية التصوف تؤخذ هنا بمعناها المنهجي؛ أعني المشكلة المتصلة بإمكان وشرعية الدراسة الفلسفية العقلانية للتصوف.

وفي فلسفة الدين تبذل جهود حثيثة لوضع مجموعة من السمات الجوهرية التكوينية للتصوف.

فهذا ولتر ستيس *(Stace W. T.)*، الذي أعد نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية سنتحدث عنها أدناه، يضع مجموعة من الخصائص العامة لجميع نماذج

---

[1] - Ibid. P. 33.
[2] - Ibid. P. 59.

التصوف. ويرى أن ما يميز التجربة الصوفية هو: 1) شعور الموضوعية، أو الواقعية (أي واقعية ما هو معطى في التجربة)؛ 2) شعور الغبطة، والبهجة، والسعادة، والرضا...؛ 3) وعي أن ما هو مدرك طاهر، ومقدس، وإلهي؛ 4) والتجربة هذه مشحونة بالمفارقات وتخترقها التناقضات؛ 5) وهي مما يصعب التعبير عنه. هذه هي برأي ستيس "الخصائص العامة، الكلية للتصوف في جميع الثقافات، والعصور، والديانات، وحضارات العالم"[1]. إن جميع هذه الخصائص، ربما باستثناء الثالث منها، يعيد الباحثون إنتاجها بشكل أو بآخر عند أي محاولة للكشف عن الخصائص العامة للتجربة الصوفية.

وبرأينا أن هذه الخصائص التي ألمع إليها ستيس لا تمكننا من تحديد فرادة التجربة الصوفية. فالشعور بموضوعية ما هو معطى في التجربة يعد ميزة جوهرية للتجربة بوجه عام. والخصائص الانفعالية (affective) التي يقترحها ستيس يمكنها أن تصاحب أشد أنواع التجربة تبايناً. والوصف الثالث ينطبق على أشكال عديدة من الوعي الديني. والوصفان الرابع والخامس يبقيان التجربة الصوفية من دون وصف في جوهر الأمر.

بيد أن الجهود المبذولة لتبيان السمات العامة للتصوف تتضاءل باضطراد متزايد. فمن المحتمل أن الفلاسفة الغربيين يفترضون أن إمكانيات البحث في هذا الاتجاه قد استنفدت. ومن بين المحاولات التي يمكن مصادفتها بعد، في تبيان السمات العامة للتصوف، تبدو محاولة فريدريك سترينغ *(Streng Fr.)* أكثر محاولة تستحق الاهتمام. فبرأيه أن كل تجربة صوفية توجد فيها العناصر الآتية التي تشكل "بؤرة أولية لتعيين طبيعة الوعي الصوفي"[2]: 1) إدراك الحقيقة النهائية؛ 2) بلوغ الكمال عن طريق التطهر الذهني والانفعالي، والتطهر من الرغبات؛ 3) وضعية السكون والوعي الكلي (المفارق transcendent)؛ 4) الشعور بالتحرر من الشروط الزمانية– المكانية؛ 5) اتساع حيز الوعي والعفوية من خلال الضبط الذاتي. ويمكن

---

[1] - Stace W. T. Mysticism and Philosophy. L., 1960. P. 132.

[2] - Streng Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analisis. L., 1978. P. 142.

أن تقترن مع هذه العناصر تقنيةٌ خاصة للتأمل، ومشاعرُ البهجة والغبطة، والأفكارُ عن طبيعة "الأنا" والعالمِ والحقيقةِ النهائية، والتطابقُ مع المبدأ الكلي أو الانعزالُ التام عن أي نشاط.

وكما نرى من خلال المقارنة مع تصنيف ستيس فإن الجديد هنا هو الإشارة إلى التحرر من الشروط الزمانية– المكانية التي يحس بها الصوفيون.

هذا وقد استدعت محاولات إظهار الخصائص الجوهرية العامة للتجربة الصوفية مجموعة كبيرة من الملاحظات النقدية. تستند هذه الملاحظات إلى تصور عن أنه لا يوجد تصوف عام، وما يوجد هو فقط تصوف في موروث ديني معين. ويعتبر أنصار هذا الرأي أن الخصائص التي تتكرر في محاولات الوصف المختلفة من غير المشروع اعتبارها خصائص كلية. إنما يجب النظر إليها، فيما هو مؤكد، ضمن سياقها (أو بيئتها) على وجه الحصر، كخصائص لا قيمة دلالية لها إلا في بيئة دينية– ثقافية معينة، طالما أن دلالة الكلمات المستخدمة في الوصف لا تتحدد إلا ضمن سياقها (بيئتها). وفي هذا الصدد يكتب كارل كيلر *(Keller C. A.)* قائلاً: "اللغة في كل موروث تتميز بالخصوصية، ولا يمكن الاستعاضة عنها بلغات أخرى. ونحن لا نعلم ماهية التجربة: نحن نتعامل مع اللغات وفقط مع اللغات"[1].

إلى جانب المحاولات التي سعت إلى إقرار الخصائص الثابتة للحالة الصوفية ثمة جهود تبذل أيضاً للكشف عن اللحظات أو الملامح العامة في الإجراءات التحضيرية، وفي ممارسة الزهد والتفكير والتأمل، وفي دينامية "المسلك الصوفي"، وفي "الحقيقة السامية" المدركة صوفياً.

على هذا النحو حاول روبرت إلوود *(Ellwood R. C.)* أن يصور "حركة التجربة الصوفية" على اختلاف أشكالها. هذه الحركة تمر عبر مراحل ثلاث. المرحلة الأولى ترتسم على أنها "تأثير المحيط" أو بوصفها "آلية الانطلاق". إنها مرحلة البداية في التجربة الصوفية. فالمحيط الطبيعي المناسب، وأحوال الدير أو

[1] - Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 77.

المعبد وغيرها، قد تكون هي المحيط، أو الخلفية التي تساعد على ظهور التجربة الصوفية.

"في المرحلة الثانية تحل لحظة التجربة الصوفية بالمعنى الخاص، ولحظتها الأشد توتراً: الوميض المفاجئ العفوي، كما يبدو، للقدرة الكاملة، أو الوجد (Ecstasy). وهي لا تطول كثيراً في طورها المتوتر، لكن توترها هو من النوع الذي يبقي الصوفي بعدئذ في حالة صدمة على مدى دقائق أو حتى ساعات"[1].

المرحلة الثالثة هي مرحلة "الشفق الغارب". يضعف توتر الانفعال، وتظهر الصور والأفكار التي تقترن بالتداعي مع التجربة العادية. ويشدد إلوود على أن الحديث عن هذه المرحلة لا يكون مشروعاً إلا متى انتمت الأفكار والصور المستدعاة إلى سياق ديني محدد هو الذي يعطي تفسيراً للتجربة الصوفية المعنية.

ينشد الباحثون، كما قلنا من قبل، إقرار عمومية محدد في تصريحات الصوفيين فيما يتعلق بالحقيقة السامية التي يدركونها. ويحدث ذلك بصرف النظر عن أنه غالباً ما يعاد إنتاج الدعاوى المذهبية (Doctrinal) لموروث ديني بعينه في هذه التصريحات. وعلى ما يبدو أن هذا الأمر ممكن بسبب من وجود مجازات متشابهة في وصف الحقيقة المدركة صوفياً، إلى جانب التصريحات المذهبية، مثل: "العلو"، و"العمق"، و"المركز"، و"الليل"، و"الظلام"، والنور "المبهر" أو "الذي لا يحتمل"، و"السكينة"، و"الصمت" وغيرها من التعبيرات. علاوة على أن هذه التصريحات، التي تندرج عموماً في دائرة المعتقدات الأرثوذوكسية لموروث ما، تنطوي على مضمون يسمح بالحديث عن "صدع" معين بين المبدأ أو القاعدة الثابتة لهذا الموروث وبين التجربة الملموسة لهذا الصوفي أو ذاك. كل ذلك يحمل الفلاسفة على التفكير بتوافق ممكن للتصورات عن الحقيقة المدركة صوفياً عند ممثلي الديانات المختلفة.

---

[1] - Ellwood R. C. Mysticism and Religion. Englewood cliffs, 1980. P. 69.

وفي هذا السياق أحرز صدى واسعاً في حينه سعي الباحث أوتو بفليدرر لإقامة أوجه التشابه والاختلاف بين مايستر إيكهارت وشانكارا*. وقام الفيلسوف الياباني المعروف سوزوكي بمحاولة شبيهة أيضاً تجاه مايستر إيكهارت والبوذية. ففي عمله المسمى "التصوف المسيحي والبوذي"، يكتب قائلاً: "مهما تكن التأثيرات التي خضع لها إيكهارت من جهة المصادر اليهودية (ابن ميمون)، والعربية (ابن سينا)، والأفلاطونية الجديدة، فلا ريب في أن آراءه الأصيلة تأسست على تجربته الشخصية، اللاهوتية وغيرها، وأنها كانت بطبيعتها أفكاراً مهايانية** بصورة غير معتادة"[1].

تبذل فلسفة الدين الغربية جهوداً تستحق الاعتبار من أجل وضع نمذجة شاملة للتجربة الصوفية. وهنا نجد المواقف الآتية محتملة من وجهة نظر شكلية: 1) اعتماد وجود نموذج واحد فقط للتصوف، وهو يمتلك أينما وجد تعبيراً متماثلاً من حيث الأساس؛ 2) يوجد نوع واحد من التصوف، لكنه يتمتع بأشكال تعبير متنوعة، وهذا يعود إلى التباينات في ظروف حياة الصوفيين أنفسهم؛ 3) ثمة أنواع عديدة من التصوف، علماً أن وجودها على هذا النحو لا علاقة له بالحواجز الدينية– الثقافية. هذا وقد أحرز الموقف الثالث غلبة كبيرة على غيره.

يمكننا في هذا السياق أن نعتبر كتاب أوتو "التصوف الشرقي والغربي"[2] المحاولة الأولى والأبرز في وضع نمذجة للتصوف على أساس مقارن. لقد أظهر هذا العمل، شأنه في ذلك شأن نظرية أوتو الفلسفية الدينية بالمجمل، تأثيراً ملحوظاً على الباحثين الغربيين في التصوف. يميز أوتو بين "اثنين من مسالك الصوفية": تصوف قائم على "الإبصار الداخلي"، على "الانغماس في الذات"، وتصوف قائم

---

* - مايستر إيكهارت (1260- 1327) من كبار الصوفيين الألمان، اتهم بالكفر قبيل وفاته، وكان له تأثير كبير على الفكر الألماني، ويلقب بأبي الفلسفة الألمانية. شانكارا (نحو 788- 820 م) من أبرز الفلاسفة البراهمانيين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، ما تزال تعاليمه تمارس إلى اليوم ويطلق عليها اسم الأدفايتا فيدانتا- المترجم.

** - المهايانا (Mahayana)، وتعني العربة الكبرى، واحد من اتجاهين أساسيين في البوذية إلى جانب الهنايانا (Hinayana) وتعني العربة الصغرى، ظهرت في الهند منذ مطلع العصور الميلادية وانتشرت في الصين والتبت واليابان وغيرها، لذلك تسمى بالبوذية الشمالية- المترجم

[1] - Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhist. L., 1957. P. 12.

[2] - Otto R. West-Östliche Mystik. Gotha, 1926.

على "إبصار الوحدة". يتسم المسلك الأول بالطابع الآتي: الاشمئزاز والنفور من كل ما هو خارجي، والانصراف إلى النفس الخاصة، إلى أعماقها، المعرفة بأعماقها الخفية والمعرفة بإمكانية الرجوع إلى هذه الأعماق، والخوض فيها. ما يميز تصوف هذا النوع هو الانغماس (أو الاستغراق)، وبالتحديد الانغماس في الذات من أجل الوصول إلى الإشراق في الباطن، والاهتداء هنا إلى اللانهائي، أو إلى الله، أو إلى البراهمان"[1].

المسلك الآخر يطلق عليه أوتو "إبصار الوحدة". هنا لا تعود أشياء العالم وسيروراته عديدة، منقسمة، ممزقة، إنما بكيفية ما هي كل، كامل، موحد. فالواحد مع الواحد والكل مع الكل متطابق. عندئذ يصيب الأشياء تغير فتصبح شفافة، ومشرقة، و"مرئية". والتطابق لا يحدث بين الأشياء فحسب، بل يتطابق المتأمِل مع المتأمَل. بيد أن هذا التطابق يختلف عنه في المسلك الأول، طالما أن الحديث لا يدور بعد عن "النفس" واتحادها مع الحقيقة العلوية. وعندما يوصّف المسلك الثاني فإن واسطة العقد هنا هي كلمة "الوحدة". "فليست النفس، أو باطن الإنسان، أو الأتمان*، أو الله، وليست الحياة أو الوجود، إنما الوحدة"[2].

في كتابه "التصوف والفلسفة" يستعيد ولتر ستيس في حقيقة الأمر نموذج أوتو. فهو يميز بين صنفين من التصوف: النموذج "الانبساطي" والنموذج "الانطوائي". ومن الملاحظ هنا استخدام ستيس لمصطلحات عادة ما تقترن بنظرية كارل يونغ في علم النفس. النموذج الأول يعني الاتحاد الصوفي مع العالم الطبيعي، والثاني بلوغ الصوفي حالة من اللامعنى واللاتمايز بوصفها تجربة "الواحد". ويعطي ستيس النموذج الثاني تقديراً أعلى من الأول.

بحسب ستيس يختص التصوف الانبساطي بالملامح الآتية: 1) جميع الموضوعات الظاهرة تدرك كشيء واحد. فهي تحافظ على أعراضها الظاهرية، لكنها تدرك في أثناء ذلك كموضوعات متجانسة أو موضوعات متأصلة في الوحدة الكامنة

---

[1] - Ibid. S. 53 – 54.

* ـ أتمان هو المبدأ الروحي الفردي في مقابل البراهمان وهو المبدأ الروحي الكوني في الفلسفة والديانة الهندوسية- المترجم.

[2] - Ibid. S. 56 – 57.

في صلبها. 2) يتبدى العالَم المدَرك كعالَم حي، واع، أو عالم متأصل في الحياة والوعي الشاملين. أما التصوف الانطوائي فهو وعي الوحدة، لكنه وعي مجرد تماماً من المضمون المعتاد. والوحدة التي يشعر بها هي اتحاد مع النيرفانا، أو الله، أو "الأنا" الكلية. والصوفي الانطوائي يفتقر إلى إحساس المكان والزمان[1].

بهذا التقسيم للتجربة الصوفية إلى نموذجين أساسيين يبدو أوتو وستيس وأتباعهما عاجزين عن وصف هذين النموذجين بصورة مقنعة. خاصة وأن الباحثين الغربيين حين يعمدون إلى إبراز التجربة الصوفية الانبساطية كصنف قائم بذاته، فإنهم لا يبينون كيف تحافظ الموضوعات الخارجية، في هذا النوع من التجربة، على أشكالها المادية، مادامت تفقد، كما يزعمون، تعينها الظاهري الواضح. ومن ثم، عند وصف التجربة الانطوائية الواحدية (Monism) يبقى غامضاً ما الذي يكون هنا بلا مضمون وغير متمايز، أهو الوعي ذاته، أم "الحقيقة" التي تقتحمه، وهل من مضمون ما هنا على الإطلاق؟

إلى جانب أوتو وستيس نالت شهرة واسعة في ميدان دراسة التصوف الأعمال التي قدمها زاينر (*Zaehner R. C.*). يرفض زاينر التصور الشائع عن التصوف بأنه واحد بجوهره أين ومتى وجد، وفي كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف، المقدس والمدنس"[2] يبرز نماذج التصوف الآتية، المختلفة جذرياً فيما بينها: التصوف الكلياني (الكل في الكل)، والواحدي، والتأليهي. التصوف الكلياني هو تجربة الوحدة الصوفية مع الطبيعة والكون. فالصوفي في هذا النوع من التجربة يدرك الطبيعة بأسرها كشيء كائن في روحه أو، على العكس، يدرك نفسه منحلاً في الطبيعة. ومتى ما تجاوز المكان والزمان يتبدَ له العالم في جمال عصي على الوصف. فتؤوب النفس الفردية إلى براءتها البدئية.

والتصوف الواحدي هو تجربة "الوحدة اللامتمايزة"، التي يتم فيها تجاوز المكان والزمان، والشيء الهام الذي يميزها من التجربة الصوفية الكليانية هو تلاشي كل تحديد لأي شيء كان.

---

[1] - Stace W. Op. cit. P. 79.
[2] - Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and profane. N. Y., 1961.

أما التصوف التأليهي فيعني انغماس الروح في "جوهر الله"، فتتلاشى في هذا الانغماس بالكامل- أو هكذا يبدو للصوفي- الشخصية الفردية والعالم الموضوعي برمته. وهذا هو في الغالب جوهر التصوف المسيحي والإسلامي، وكذلك التصوف في البهاجفاد جيتا*. فما يحدث أو ما قد حدث للصوفي المؤلِّه في التجربة يفهمه نتيجة لفعل الله الذي يحبوه بعطف خاص. وفي التصوف التأليهي، ما خلا ذلك، يقوم بدور كبير دافع الحب إلى الله.

لقد كان لإبراز التصوف التأليهي في نموذج مستقل صدى واسعاً في فلسفة الدين المعاصرة. فمن المعروف أن موقف الديانات التوحيدية من التصوف كان على الدوام موقفاً متيقظاً. إذ عُد التصوف حاملاً لخطر الفوضى الدينية، وكثيراً ما جرت مطابقته مع وحدة الوجود (Pantheism)، وتأليه الذات. فضلاً عن ذلك، خشي منظرو الكنائس المسيحية من أن تكون لهذا التصوف نزعات مضادة لعقيدة التثليث.

ومع كل الاهتمام الذي يُمنح راهناً "للتصوف التأليهي" إلا أن فلاسفة الدين الغربيين لا يقدمون على توضيح كيف يمكن للذات الإلهية اللامحدودة أن تمثل في التجربة، وليس فقط في الإخبار اللفظي عن التجربة.

يقوم باحث آخر، هو نينيان سمارت *(Smart N.)*، بتقسيم التجربة الدينية إلى تجربة "الشيء في ذاته" (Noumenon)** والتجربة الصوفية. يتخيل سمارت تجربة الشيء في ذاته، من حيث الأساس، طبقاً لنظرية أوتو المعروفة [أي نظرية الانغماس في الذات- م]، أما التجربة الصوفية فتبدو في تشخيص سمارت متوافقة مع وصف الوعي الصوفي الانطوائي عند الباحثين الآخرين. هذا وقد أثارت نظرية

---

* - البهاجفاد جيتا أو الأنشودة الإلهية هي الجزء الأهم من المهابهارتا (الملحمة الهندية الكبيرة- تقع في ثمانية عشر كتاباً- التي تحكي تاريخ الهند وتحوي تعاليم بشأن قواعد الحياة كافة)، وتحظى البهاجفاد جيتا باهتمام كبير عند الهندوس بسبب أهميتها الفكرية والدينية، وهي أحد مصادر فلسفة الفيدانتا- المترجم

** - النومن أو النومين (Noumenon) وتعني الكلمة في أصلها اليوناني ما يُتصور بالعقل، وكان أفلاطون أول من استخدم هذا التعبير بمعنى الشيء موضوع المعرفة العقلية التأملية، ويقابلها التعبير (Phenomenon) = الظاهرة، وهي موضوع الإدراك الحسي. وعاد كانط إلى هذا المفهوم واستخدمه بمعنى الشيء في ذاته، وهو موضوع للحدس العقلي، لكن العقل النظري، لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوزهما، يعجز عن الإحاطة بحقيقة هذا الشيء، غير أن العقل العملي يفترضها ويسلم بها- المترجم.

سمارت نقاشاً وجدلاً جراء توحيده بين التصوف الواحدي (Monism) والتصوف التأليهي في فئة واحدة.

إن جميع تصنيفات التجربة الصوفية التي أشرنا إليها كانت قد حددت طابع العمل البحثي في هذا الميدان. في حين أن كل الجهود التي بذلت لاحقاً لم تخرج عن حدود الدفاع عن هذه التصنيفات، أو تدقيقها ونقدها.

على هذا النحو، يشير فيليب آلموند *(Almond Ph.)* في كتابه "التجربة الصوفية والمعتقد الديني" إلى أن تعبير "التجربة الصوفية" يشمل صنفين من التجربة. أولاً، بوسعنا أن نملك تجربة، ندرك العالم عبرها كاتحاد، أو تلاحم، أو وحدة شاملة. فما كان يبدو في السابق مجزأ، متكثراً، مشتتاً، يَمثُل الآن، واقعياً، بوصفه كلاً موحداً. "هذا النوع من التجربة– على اختلاف تسمياته: الكلياني، والمنبسط، وطريق الوحدة– يطرح صيغة خاصة من تلك الطريقة العامة جداً للفهم الديني، التي يُدرك من خلالها "الإلهي"، أو "المفارق"، أو "الحقيقي" عن طريق تحوير العالم اليومي للوعي العادي"[1].

ثانياً، نحن نملك تجربة لا تتضمن قط "الظواهر العمومية"، فالعالم يُطرح خارج قوسين، وهذا يحدث "بداخل" الفرد. وتوجد اختلافات كبيرة في الآراء بشأن هذه التجربة الداخلية، الانطوائية. فهذه التجربة، بصفة عامة، هي نتيجة لمسلك التأمل. وهي تقدم معرفة عن الواقع "من وراء"، و"بعيداً عن"، و"من داخل" الظواهر العمومية.

وتعد النمذجة التي اقترحها وليم واينرايت *(Wainwright W. I.)* للتجربة الصوفية المحاولة الأهم والأكمل. فهو يقر، في كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف"، بمشروعية تقسيم التصوف إلى انبساطي وانطوائي، لكنه يعتبر أن "أي نمذجة مطابقة يتعين عليها أن تقر بوجود عدة نماذج من الوعي الصوفي الانبساطي، وأن تميز التجربة الصوفية الواحدية من التجربة الصوفية التأليهية"[2].

---

[1] - Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin et al., 1982. P. 7.
[2] - Wainwright W. I. Mysticism. Brighton, 1981. P. 41.

بحسب واينرايت توجد على الأقل أربعة نماذج مختلفة من التصوف الانبساطي، وموضوع هذه النماذج بأسرها هي الطبيعة، العالم الخارجي، وهذه النماذج هي: 1) الإحساس بوحدة الطبيعة، والتطابق الذاتي معها. وهذا الإحساس يصاحبه إحساس بالتحول و (أو) انطباع بالوجود خارج الزمان. 2) الإحساس بالطبيعة كحضور حي. 3) الإحساس بأن كل شيء شفاف فيما يتعلق بالحاضر الدائم. والنموذج الرابع من التصوف الانبساطي يرتبط بالتصور عن فراغ العالم في المَدْهياميكا*.

وتوجد، برأي واينرايت أيضاً، أسس محددة للقول بوجود نموذجين مختلفين من الوعي الصوفي الانطوائي. الأول، هو تجربة الوعي النقي، الخالي. يحوّل الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويحرر وعيه من المفاهيم والصور الحسية. بيد أنه لا يغرق في اللاوعي، إنما يحتفظ بوعيه، لكنه وعي العدم. فتتبدى التجربة ومضمونها وحدة غير متمايزة.

النموذج الثاني يمكننا وصفه بأنه الإدراك "العاري" والمحب لله. وهنا أيضاً يحوّل الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويفرغ وعيه. لكنه خلافاً للنموذج الأول يمتلك هذا النموذج من التجربة موضوعاً آخر، على الرغم من أن هذا الموضوع يدرك بصورة مبهمة وغير حسية، ولا تجوز مطابقته مع أي شيء في عالم المكان والزمان، أو مع هذا العالم بالمجمل. وبهذه الصورة تحمل التجربة بالأحرى طابعاً ثنوياً (Duality) لا واحدياً. والعلاقة بين الصوفي وموضوع تجربته في هذه الحالة يعبَر عنها بواسطة رمزية الحب المتبادل. وتشبه هذه التجربة من بعض الأوجه تجربة الشيء في ذاته، طالما أن كلتيهما ثنوية. وصاحب التجربة في كلتا الحالتين لا يستخدم في العادة المفاهيم والصور التي تقتضي شخصية الموضوع.

في الأعوام الأخيرة باتت مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها تجذب الاهتمام الكبير من قبل الباحثين. فتفسير التجربة الصوفية يمكن فهمه بمعنيين: أولاً،

* - المدهياميكا إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية "أنكرت التفكير التصوري، المفاهيمي، وعارضته بالإشراق الحدسي، ورفضت ثنائية الذات والموضوع، ومبدأ الذاتية عموماً. .. وطرحت منهجها "الجدلي" الخاص الذي يفضي بمقولة العقل إلى التناقضات، ويؤكد على عدم التمايز بين التفكير والوجود" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 331)- المترجم.

كتفسير للتجربة حاضر بداخلها، ويشكل جزءاً من محتواها. ثانياً، كتفسير بحثي، أي كنظرية محددة عن التصوف.

ويرى العديد من الفلاسفة الغربيين أن المشكلة هذه، بمعناها الأول، تعتبر مشكلة مفتاحية في دراسة التصوف. ويفتح حلها الطريق إلى معالجة أعمق لمسائل أصل التجربة الصوفية، ونمذجتها، ووضعها الأنطولوجي والأبستيمولوجي. يعلن بيتر مور (*Moore P.*)– في كتابه "التجربة الصوفية، المذهب الصوفي، التقنية الصوفية"– أنه "إذا كانت التجربة الصوفية في متناول التحليل الفلسفي فإن المطلب المنهجي الأساسي لهذا التحليل هو إنتاج الفهم المطابق للفارق بين التجربة الصوفية وطرائق تفسيرها. ومما يؤسف له أن هذا الفارق المبدئي كثيراً ما جرى تبسيطه إلى حد مفرط، وبقيت جوانب كثيرة فيه من دون اهتمام يذكر"[1].

إن مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها هي بجوهرها مشكلة ما إذا كان التفسير يظهر تأثيراً مكوِّناً على التجربة نفسها، أم أن التفسير هو ما يفرض على التجربة، وما يقال عنها. بتعبير آخر، هل يجب النظر إلى التجربة الصوفية على أنها حدث "خالص" يحصل فيما بعد على تعبير لفظي وعلى تفسير، أم أن قابلية فهمها، وهذا ينسحب على مضمون الموروث الثقافي الديني بالمجمل، منذ البدء متممة "بنيوياً" لعمل التجربة.

وفي الآونة الراهنة يستند الباحثون أساساً عند دراسة هذه الإشكالية إلى أن التفسير ليس شيئاً يعقب واقعة التجربة، أي يأتي عقب حالة صوفية معينة. ويشددون على أن التفسير هو أحد العوامل المكونة الأساسية للتجربة الصوفية. وبصورة أوضح يعني ذلك أن المسألة لا تجري على نحو يقوم فيه الصوفي الهندوسي، مثلاً، بتجربة ما في البداية، ومن ثم يصفها، أو يفسرها بواسطة اللغة والرموز الهندوسية. إنما بالأحرى أن تجربته ذاتها هي تجربة هندوسية؛ أي إنها تجربة هندوسية براهمانية مسبقة التكوين ومحددة سلفاً. وبالمثل لا يجوز القول إن الصوفي المسيحي يشعر، في البداية، بحقيقة ما غير متمايزة، يطلق عليها فيما بعد اسم الله بحسب تعاليم

---

[1] - Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 108.

دينه. فالتصورات المسيحية قد كونت سلفاً وإلى حد ما التجربة الصوفية، الشيء الذي يجعل منها حكماً تجربة صوفية مسيحية بالمعنى الخاص. هذه الأفكار هي التي أجازت للباحث ستيفن كاتز *(Katz S.)*، على سبيل المثال، أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن "شكل الوعي الذي يقحمه الصوفي في التجربة هو الذي يعين الحدود التي تركب وتقيد الشكل النهائي للتجربة، وتستثني "ما لا يُختبر" في هذا السياق الملموس"[1].

يعد نينيان سمارت أول من طرح بوضوح مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فلقد أشار إلى أن المفاهيم المستخدمة في وصف التجربة الصوفية تتفاوت "بحسب درجة تشعبها"؛ أي بحسب درجة تبعية هذه المفاهيم للبنى الاعتقادية في الموروث الديني الذي يعيشه الصوفي. وبرأي سمارت أنه بقدر ما تكون درجة التشعب كبيرة تقل الضمانات التي تجعل انعكاس التجربة الصوفية مماثلاً لوصفها الذي تتكامل فيه المفاهيم. علاوة على ذلك، يتعين علينا، كما يرى سمارت، أن نقيم الفارق بين تفسير التجربة الصوفية الذي يقدمه صاحب التجربة، وتفسير هذه التجربة من الخارج، من وجهة نظر أخرى. النوع الأول يسميه سمارت بالتفسير الذاتي، أما الثاني فيطلق عليه التفسير المختلف.

كما نرى فإن طرح المشكلة المشار إليها كان قد ارتبط بمحاولة اكتشاف نمذجة للعلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. ولقد اختُزلت معالجة المشكلة، في الأساس، إلى وضع نمذجة لهذه العلاقة.

وكان بيتر مور قد اقترح تفسيراً طريفاً للغاية. فهو يبين أربعة أشكال ممكنة لهذه العلاقة: 1- تستخدم التفسيرات المعتقدية (Doctrinal) بعد انتهاء التجربة. وهذا ما يمكن تسميته " بالتفسير الاستعادي (Retrospective). 2- يجري التفسير إما في أثناء التجربة، أو بعد انتهاء التجربة مباشرة. وهذا هو "التفسير الارتكاسي (Reflective). 3- تكون العقائد والآمال والنوايا السابقة عند المتصوف سبباً أو شرطاً لجوانب معينة في التجربة. وهو "التفسير المدمج" وقد يكون له شكلان: أ)

---

[1] - Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 128.

تنعكس الأفكار والصور، في أثناء التجربة، على شكل خيالات وأصوات... (التفسير الانعكاسي)؛ ب) تحصل العقائد والتعاليم المحددة في التجربة على "نظير فينومينولوجي" (التفسير المماثل). 4) لا تبدي العقائد والآمال والنوايا السابقة عند الصوفي تأثيراً على تجربته. في هذه الحالة بوسعنا الحديث عن "تجربة خام".

هذه النمذجة تكملها بصورة ناجحة نمذجة أخرى وضعها فيليب آلموند. تتمتع نمذجة آلموند، من وجهة نظرنا، بفضيلة أنها تكشف إلى أي حد يكون التصنيف العام للتجربة الصوفية، الذي يقترحه هذا الباحث أو ذاك، مشروطاً بطابع فهمه للعلاقة بين التجربة الصوفية والتفسير المتضمن في هذه التجربة نفسها.

يبرز آلموند خمسة نماذج من العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها: 1- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة. ويوجد توافق في الأقوال الصوفية ما يشير إلى توافق في التجربة الصوفية. 2- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة، في حين أن التفسيرات المختلفة للتجربة ترتبط بالوسط الديني و (أو) الفلسفي الذي يحيط بالصوفي. 3- توجد مجموعة قليلة من نماذج التجربة الصوفية لا ترتبط بالحواجز الثقافية. 4- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل الأطر الفكرية للتعبير عن هذه النماذج. 5- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل التفسيرات المدمجة فيها[1].

إن ما قلناه آنفاً بشأن دور التفسير في تشكيل التجربة الصوفية بوسعنا، في حقيقة الأمر، قوله أيضاً عن التبصر والتأمل والزهد. فهذه عادة ما يُنظر إليها كشيء خارجي إزاء محتوى التجربة ذاته، وكنوع من "تقنية صوفية" تتمتع بوظيفة الأدوات التحضيرية. وربما سيكون أقرب إلى الصواب لو اعتبرنا أن التبصر والتأمل والزهد ليست مجرد تهيئة للتجربة الصوفية، بل تلعب أيضاً دوراً هاماً في تشكيل محتواها.

ونشير إلى أن التحليل الفلسفي للوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية وللحقيقة الميتافيزيقية أو الإلهية السامية التي تتبدى في التجربة، كما يزعم الصوفيون، يجب منطقياً أن يفوز بالاهتمام الأول عند دراسة التصوف. فهذا التحليل

---

[1] - Almond Ph. Op. cit. P. 128.

معني في المقام الأول، وبقدر ما يكون ذلك ممكناً، أن يصدر حكماً فلسفياً على مشروعية الادعاءات الخارقة للتصوف.

يمثل الطرح الفلسفي لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستيمولوجي للتجربة الصوفية ضرورة بمقتضى أن الحاجة إلى التحقق من ادعاءات الصوفيين كانت دوماً موضع إقرار حتى في الموروثات الدينية. علاوة على ذلك، في نطاق هذه الموروثات، الكاثوليكية على سبيل المثال، وضعت معايير ملائمة، صوفية وغير صوفية، من أجل تجربة صوفية مشروعة وأصيلة.

ويمكننا أن نميز عدة اتجاهات في سعي الفلاسفة الغربيين للقيام بالتحقق من مزاعم الصوفيين الأنطولوجية.

ينزع بعض الفلاسفة إلى توكيد الحالة المعرفية للتجربة الصوفية من خلال عقد التشابه مع الأنواع الأخرى من المعرفة. وهنا تغلب محاولات إجراء التشابه مع الإدراك (Perception)، مادام التصوف، كما يرى هؤلاء، يعد نوعاً من المعرفة الإدراكية.

ومن الجدير بالملاحظة أنه عند عقد مثل هذه التشابهات فإن الأمر لا يُبذل فيه تحليل فلسفي واسع يفسر موضوع التجربة الصوفية على أنه موضوع تجربة معرفية. ويتم إيجاز الأمر عادة بالتأكيد على أننا إن لم نكن نطلب إقامة الروابط المنطقية بين التجربة الإدراكية العادية وموضوعها، فمن غير المشروع أن نطلب ذلك فيما يتعلق بالتجربة الصوفية.

وفي الوقت نفسه إن اتخاذ الإدراك نموذجاً للمعرفة المباشرة يقود أحياناً إلى الإقرار بأن انحراف التجربة الصوفية عن هذا النموذج يفقدها مسوغات الاعتراف بقيمتها المعرفية.

ترتكز محاولات حل هذه المشكلة، التي نتحدث عنها، على استخدام النتائج الناجمة عن دراسة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فتفسير التجربة الصوفية، المتضمن في التجربة نفسها، هو بالتوافق صياغة لموضوع هذه التجربة. وبوسع

التفسير، مثلما يأمل بعض الباحثين، أن يثبت شرعية التجربة الصوفية كتجربة معرفية، ويثبت شرعية مزاعمها الأنطولوجية. وترتبط هذه الأخيرة بأن التفسير، المتمثل بالمكونات المعتقدية والميثولوجية وغيرها لموروث ديني بعينه، يحصل، كما يظن هؤلاء، على إثبات مستقل عن التجربة، بما فيها التجربة الصوفية، بوسائل أخرى. بتعبير آخر، يبدو أن حضور التفسير في التجربة الصوفية، الذي يمكن لمضمونه أن يحصل على إثبات من مصادر أخرى مستقلة عن التجربة، يثبت بحد ذاته الدعاوى المعرفية لهذه التجربة.

بيد أن هذه التصورات تناقض بالفعل نتائج تحليل العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فبحسب هذا التحليل يسهم المضمون المعتقدي والميثولوجي لموروث ما في تكوين التجربة الصوفية تكويناً غني المضمون. لكن المكوَّن لا يمكنه أن يثبت المكوِّن. فضلاً عن ذلك، إن هذه المقاربة لا يمكن تطبيقها في حالات الوضع الصوفي "الخالص" حين يكون "محتواه الموضوعاتي" غير تقليدي.

وترفض مجموعة من الفلاسفة إمكانية إثبات الدعاوى الأنطولوجية والمعرفية للصوفيين من حيث المبدأ. فهم يصوغون المشكلة على أنها مشكلة تحقق من التجربة الصوفية، وإذ ذاك يشيرون إلى أن محاولات التحقق من ادعاءات الصوفيين تصطدم بجملة من المشكلات صعبة الحل، هذا إن فهمنا تحت حد التحقق مطلب تبيان المبررات المستقلة، التي يجب أن تظهر للعلن، لتجربة قد حدثت بحسب مزاعم الصوفيين.

*　　　*　　　*

يمكننا أن نقرر بأن البحث الفلسفي الديني المعاصر حين يتصدى لبحث مشكلات التجربة الدينية، سواء كانت التجربة "العادية" أو "الصوفية"، يكتفي بتناول عدد محدود من المشكلات. وهذه المشكلات نفسها، مثلما هو عددها القليل، تتوقف بالدرجة الأولى على حالة الدين في الغرب.

ويبدو لنا أن المشكلة الفلسفية المسيطرة على بحث التجربة الدينية وتعقلها، بالنسبة للفلاسفة الغربيين، هي مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية والعقائد بوصفها المكون الفكري للدين. ففي نهاية المطاف تكاد جميع المشكلات الفلسفية الكبرى للتجربة الدينية أن تنتسب إلى هذه المشكلة أو تُشتق منها.

وبوسعنا أن نجمل الوضع الذي تعالج فيه المشكلة المعنية في فلسفة الدين الغربية المعاصرة على النحو الآتي: لقد أوضح البحث الفلسفي للدين واقعة أن العقائد هي الوسيلة الأهم للتعبير عن التجربة الدينية، وهي في الآن ذاته أحد الشروط الجوهرية لقيام هذه التجربة.

لكن هذا لا يعني بعد، من وجهة نظرنا، معالجة تحليلية تامة للمسألة المتعلقة بطبيعة العلاقة بينهما. فحل هذه المسألة لن يكون ممكناً إلا إذا اعتُرف بالتجربة الدينية مصدراً وحيداً لمحتوى العقائد الدينية، أو أن يُعترف بالعقائد الدينية مرجعاً وحيداً يولد أو يوجد التجربة الدينية. بكلام آخر، إن الحل النهائي لا يمكنه أن يكون إلا حلاً يقوم على الرؤية التطورية بمدلولها المحدد. لكن فلاسفة الدين الغربيين يتجنبون بوجه عام المعالجات التطورية بوصفها غير مشروعة أو أنها لا تدخل في صلاحيات الفلسفة، ما يعني في حقيقة الأمر التقيد بالطريقة الوصفية في معالجة المشكلة المشار إليها، والتي هي مشكلة أساسية في البحث الفلسفي للتجربة الدينية.

الفصل الخامس

التصورات الفلسفية عن الإيمان الديني

يعد الإيمان موضوعاً تقليدياً لفلسفة الدين. ويكفينا القول بأن كلمة "إيمان" على وجه التحديد كثيراً ما استخدمت في المسيحية للدلالة على علاقة الإنسان بالله؛ أي للدلالة على العلاقة التي تكوِّن هذا الدين عموماً. علاوة على أن فلسفة الدين الغربية مافتئت تقيم روابطها المشتركة، بشكل أو بآخر، مع محتوى لاهوت المذاهب المسيحية. ولا حاجة بنا إلى الحديث عن أن الإيمان كان على الدوام، ولا يزال، محط اهتمام اللاهوت المسيحي. وإشكالية الإيمان اللاهوتية، ذات الأوجه العديدة، كانت قد جبت في ذاتها جميع المسائل المرتبطة بعلاقة الإنسان بربه.

لقد أدى الإيمان، والحياة في الإيمان وظيفتهما في تاريخ اللاهوت بوصفهما مفهومين لاهوتيين أنتروبولوجيين في الجوهر، يمثلان نمط حياة الإنسان تجاه ربه، ويدللان على مصير الإنسان في الأرض، ويشيران مقدماً إلى مصيره بعد وفاته.

وأصبح "الإيمان" في الحياة الفكرية لأوروبا الغربية في العصور الحديثة مفهوماً من مفاهيم علم الثقافة أيضاً، جرى استخدامه لوصف التوجه الديني الثابت كأحد العناصر المكونة للثقافة الأوروبية. وفي أحيان كثيرة تمت مطابقة "الإيمان" مع "الدين" عموماً، وشرع يتبدى كمصطلح من مصطلحات العلاقات المسلم بها علاقات مكونة للثقافة الأوروبية، على غرار "الإيمان والمعرفة"، "الإيمان والثقافة"، "الإيمان والفلسفة".

يمكن النظر إلى الإيمان كتوجه أساسي خاص للتراث اليهودي– المسيحي أو للتدين التأليهي (Theism) بوجه عام، ويمكنه أيضاً أن يؤخذ كوصف للتدين الخالص. وهذا الاختلاف في طرائق النظر نجده مناسباً لاستخدامه مبدأ عاماً في تصنيف التصورات الفلسفية التي عمدت إلى تحليل الإيمان الديني.

وفي الأعوام الأخيرة أخذت تصورات البحث الفلسفي عن الإيمان الديني في البلدان الناطقة بالإنكليزية، حيث تُبحث أساساً هذه الإشكالية، ترتسم غالباً بصفتها "نماذج للإيمان".

1– "النماذج" الفلسفية للإيمان اليهودي– المسيحي

تتجه جميع أبحاث الإيمان اليهودي– المسيحي في بادئ الأمر نحو تحديد خصوصية هذا الإيمان بمدلوله الذاتي.

ويؤكد جون كيلينبرغر *(Kellenberger J.)* في مقالة له بعنوان "ثلاثة نماذج للإيمان"[1] بأنه ثمة ثلاثة نماذج مختلفة من الإيمان، يمثل كل واحد منها "نمطاً معيناً من الإيمان كاملَ القيمة". أحد النماذج هو "شكل الإيمان" الظاهر في

---

[1] - Kellenberger J. Three Models of Faith // Intern. Journal for Philosophy of Religion. Vol. 12. N4. The Hague, 1981. P. 217- 234.

الكتاب المقدس ذاته، لاسيما في العهد القديم. والشكلان الآخران من الإيمان يسميهما كيلينبرغر شكلين "وجوديين" (Existential).

وبحسب كيلينبرغر يمثل وجود "حقيقتين فيما يتعلق بطبيعة الإيمان" السمة الأساسية المميزة لجميع "نماذج الإيمان". إحدى هاتين الحقيقتين تتلخص بأن الإيمان يجب أن يكون يقينياً بالنسبة للمؤمن؛ أي لا يحتمل شكوكاً من جانبه. وتكمن الحقيقة الأخرى في أن الإيمان مدعاة للشك. فالإيمان الجدي يفترض المعاناة والشكوك وعدم الثقة لا بل يفترض اليأس أيضاً.

تتجسد هاتان الحقيقتان في النماذج المطابقة لهما. فالحقيقة الأولى تجد انعكاسها في نموذج الإيمان القدسي*، والثانية في واحد من النموذجين الوجوديين.

يتمثل النموذج القدسي في إيمان إبراهيم وأيوب. فأيوب لم يشك في إحسان الله وعطفه عليه حتى في أشد ألوان المحن قسوة. ولو أن الشكوك راودته لانهار إيمانه. هذا النمط من الإيمان يحتاج إلى يقين مطلق.

ونلاحظ هنا أن كيلينبرغر يبسط بعض الشيء "النموذج القدسي للإيمان"، مادام يطابقه مع مثال واحد هو الذي يقدمه إبراهيم وأيوب. بينما كان الأقرب إلى الصواب الحديث عن عدة نماذج قدسية من الإيمان، تتجسد في شخصيات مختلفة من الكتاب المقدس. يصدق هذا القول على العهد القديم، ويصدق على نحو خاص فيما يتعلق بالنماذج المسيحية الأساسية في العهد الجديد.

ويظهر تبسيط نموذج الإيمان القدسي عند كيلينبرغر كذلك في مقاربته لهذا النموذج بصورة لا تميز فيه بدرجة كافية. فهو يختار معياراً واحداً فقط، ويضرب صفحاً عن المعايير الأخرى الممكنة.

بوسعنا أن نسمي النموذج الوجودي الذي يجسد الحقيقة الثانية من تينك الحقيقتين "نموذجاً عبثياً*". فالمؤمن يبدأ من الشك ويحرص على صون إيمانه على

---

* - نسبة إلى الكتاب المقدس- المترجم.

* - العبث (Absurd) ويحيل اللفظ أيضاً على مخالفة العقل أو اللامعقول والمحال، ولا يحيل على اللامعنى- المترجم.

الرغم من شكوكه الخاصة. وخلافاً لأيوب لا يشعر هذا المؤمن بحضور الله في العالم من حوله دون قيد ولا شرط. ففي أحسن الأحوال يجابهه صمت العالم، وفي أسوئها، يشهد وجود الشر في العالم على عدم وجود الله. لكن "المؤمنين العبثيين" يتمسكون و"بحماسة وجودية" بما يحسبونه "غير ثابت موضوعياً". وبالتوافق مع هذا "النموذج العبثي" يؤمن بعض الناس بالله "خلافاً لكل عقل". وبإيمانهم يتغلبون على شكوكهم وعدم يقينهم عن طريق فعل الإرادة. إنهم ينشدون الإيمان وينعمون به. وما يشكل لب الإيمان العبثي هو هذا الاندفاع في وجه عدم اليقين[1].

وماذا لو لم تكلل مساعي الإيمان بالنجاح؟ إن هذه المشكلة تؤلف جوهر النموذج الوجودي الثاني. يسمى هذا النموذج "إيمان المفارَقة" (Paradox). ويعلن كيليبرغر أنه "وفق هذا النموذج من الإيمان الذي يتميز بمفارقته لا يتمتع المؤمنون بالإيمان، لكنهم ينشدون الإيمان بكل ما أوتوا من قوة، ويشهرون في أثناء ذلك الإيمان الذي لا يملكونه"[2]. يرغب المؤمن في الإيمان ويحاول أن يؤمن، لكنه لا يستطيع. فإيمانه يتلخص في السعي إلى الإيمان. إن الصيغة الأكمل لهذا النموذج نجدها عند ميغيل دي أونامونو. فالإيمان الحقيقي بالنسبة له هو الإيمان "الذي ينازع الموت". وبرأيه أن قوة الإيمان ذاتها تولد في الصراع مع الشك. وعنده أن المؤمنين أصحاب الكتاب المقدس لا يؤمنون بالله، ماداموا لا يعرفون الشك وعدم اليقين، وإن كانوا يشعرون بالخوف والألم.

يتباين النموذج القدسي والنموذجان الوجوديان في مواقفهم من مشكلة العقلانية. فتبعاً للنموذجين الوجوديين، "العبثي" و"المفارق"، يتمتع الناس بالإيمان خلافاً لكل عقل. "لذا فإن هذين النموذجين لا عقلانيان، وينمان عن ذلك صراحة وبروح عدائية، بمعنى أنهما لا يبنيان على سند ويتقاعسان عنه"[3].

بطبيعة الحال ينشأ هنا السؤال عما يوحد جميع أشكال الإيمان هذه، وما الذي يجيز لنا أن نحسبها نماذج مختلفة لنوع واحد من الإيمان [أي الإيمان الديني– م.].

---

[1] - Ibid. P. 220.
[2] - Ibidem.
[3] - Ibid. P. 221.

يأتي كيلينبرغر على ذكر "المناصرة والانجذاب الحماسيين" بمنزلتهما هذا العامل الموحد. بيد أن الإيمان اللاديني تلازمه أيضاً هذه الصفات.

ويشيد كيلينبرغر "بالثقة" التي لعلها العامل الأساسي، وربما الوحيد، الذي يوحد جميع نماذج الإيمان. "فالثقة" بالله هي "السمة الوحيدة الموحدة للنماذج المختلفة من الإيمان الديني بالله، وإن تباينت هذه النماذج بالمعنى الذي تعطيه لمفهومها عن الثقة ومسوغاتها"[1].

والثقة هي "الإيمان بشيء ما". ولكي نفهم ما الذي يعنيه "الإيمان بشيء ما"، علينا أن نضعه في مقابل "الاعتقاد بأن..."، الذي يتخذ صيغته الناجزة في الاعتقاد النظري الخالص بأمر ما.

ثمة ضرب آخر، خاص، من الإيمان يشير إليه كيلينبرغر، ألا وهو إيمان "الشكاك الذي يشعر بالتبجيل". وفي حقيقة الأمر فإن الكلام هنا يتناول نموذجاً آخر من الإيمان. إن هذا الشكاك لا يتهيأ للإيمان بالله إلا إذا توافرت له أدلة موثوقة لصالح وجود الله.

إنه يمتلك إيماناً بقوة حماسته ونزاهته وكلية توجهه، لكن لا ثقة له بالله. "فإيمانه ليس إيماناً بالله، بما يميز هذا الإيمان من ثقة بالله"[2]. وفي الوقت عينه يشدد كيلينبرغر على أنه لا تجوز بأي حال من الأحوال مطابقة هذه "الريبية المبجِلة" مع الريبية النظرية التي لا تنفك توجه سهام نقدها إلى الموروث اليهودي– المسيحي من خارجه. فهذه "الريبية المبجِلة" توجد في حالة حوار وعلاقات متوترة مع الإيمان الديني.

هكذا تكون "الثقة" العامل الموحد لجميع نماذج الإيمان التي أبرزها كيلينبرغر. ويتكون كل نموذج بناء على طبيعة الثقة التي يبديها نحو الله. والثقة هذه، على قدر ما يسعنا أن نستنتج، تتحدد بدرجة صدق الاعتقاد بوجود الله.

---

[1] - Ibid. P. 225.
[2] - Ibid. P. 231.

يصف كيلينبرغر الموقف بدقة، ونماذجه تشمل، بالمعيار الزمني، الموروث المسيحي بأسره. بيد أنه يكتفي في الوقت ذاته بتثبيت طابع العلاقة وحسب بين الثقة كتوجه معتقدي أساسي وصدق المعتقد فيما يخص وجود الله.

لكن نظرية كيلينبرغر لا تبين أية معايير لتحديد طبيعة هذا الصدق (أو اليقين). ونماذج الإيمان التي يتصورها لا تتناسب بحال من الأحوال مع المقاييس الدنيوية للإثبات والعقلانية واليقين.

إن هذه العلاقة بين "الثقة"، كأساس للإيمان الديني، والعقيدة الدينية، ودور العقيدة الدينية في فهم طبيعة الإيمان عموماً ، كانت قد أصبحت مادة للبحث في نظرية تيرنس بنلهام[1] *(Penelham T.)*.

يفهم بنلهام الإيمان بداية بصفته "ظاهرة" أو "حالة للشخصية الإنسانية" يتواصل الحديث عنها في كتابات العهد الجديد. حينئذ تمسي الأوصاف المختلفة التي لا تنفك تتكرر في أماكن شتى من العهد الجديد، برأي بنلهام، أوصافاً مختلفة لحالة واحدة، وليست أوصافاً لحالات مختلفة.

يؤكد بنلهام من ثم بأن هذه الحالة هي الحالة نفسها التي عناها ايراسموس من روتردام ولوثر وبسكال وكيركجارد عندما تحدثوا عن الإيمان. وهذا يقوده إلى الاستنتاج بأن هذه الظاهرة التي يدرسها هي الإيمان عينه، بحسب فهم الموروث المسيحي له.

والإيمان، بزعم بنلهام، هو "ظاهرة إنسانية"، ووجودها لا يعتبر مجرد "حقيقة لاهوتية". بتعبير آخر، يمكن أيضاً أن يعترف بالإيمان ويَخبَره من لا يشاطر الموروث المسيحي تصوراته عن الله وموقف الإنسان منه.

والثقة هي السمة الأبرز للإيمان. "فالثقة– يعلن بنلهام– هي توجه طبيعي ومطابق للموقف من الإلوهية التي هي ما يتصوره المسيحيون"[2]. والإيمان المثالي تلازمه الثقة التي لا تشك للحظة في الإرادة الخيرة لمن تثق به. مثل هذه الثقة تكون

[1] - Penelham T. God and Scepticism: A Study in Scepticism and Fideism.
[2] - Ibid. P. 177.

كاملة ولامتناهية. وغالباً لا تتخذ هذه الثقة صيغة محددة ولا يدرك كنهها، لذا يسميها بنلهام "ثقة ضمنية".

يصنف بنلهام "الثقة الضمنية" على أنها "انفعال" (Emotion). وبذلك يجري التشديد على الجانب الانفعالي العاطفي (Affective) من الإيمان. غير أن هذا التشديد لا يعني أن يفهم الإيمان كحالة عاطفية لاعقلانية على وجه الحصر. ويذكرنا بنلهام بأن الفلسفة المعاصرة قد أقرت بأن الانفعال يمتلك منطقه الخاص. والحال إذن أنه بقدر ما يقترب الإيمان من شكله النموذجي يمسي من المشروع أن نطبق "منطق الانفعال" عليه.

لا يقدم بنلهام تفسيراً على قدر من التفصيل لما يفهمه تحت حد "منطق الانفعال". لكن بوسعنا الافتراض أن هذا المنطق، في فهمه له، بمقدوره أن يبين ما إذا كانت هذه الانفعالات أو تلك تمتلك موضوعاً أم لا. إن الثقة تمتلك موضوعاً. وعلى ما يبدو أن هذه القرينة، التي لم يعمل بنلهام على تحليلها، تعطيه مسوغات كافية للافتراض بأن العقيدة تشكل "نواة معرفية" للإيمان بوصفه انفعالاً، وتؤسس الشروط من أجل نقاش مشكلة العلاقة بين الإيمان والعقيدة. فعندما يصطدم الإنسان، الذي يشعر بثقة نحو الله، بظروف غير مواتية لإيمانه، يتضح بصورة لا مفر منها أن إيمانه وثقته يرتكزان على عقيدة تتعلق بمن يؤمن به، وبمن يثق به ثقة مطلقة.

أما ظهور شواهد نفي، أي شواهد تدحض إيمانه وثقته إلى حد ما، فقد يشكل صدمة ترغم المؤمن على التفكير بأن ما يؤمن به ويمنحه ثقته، وكذلك الأفعال التي تنشأ عن هذه المعتقدات، قد تكون باطلة.

يعترض بنلهام بشدة على "المحاولات المتكررة" للزعم بأن تحليل الإيمان التقليدي يمكنه أن يقتصر على العناصر الانفعالية والإرادية، بمعنى أن الإيمان يمكنه أن يستغني عن العقيدة. فيعلن قائلاً: "أرى أن الحديث عن الثقة، إن لم تكن هنالك عقيدة تتصل بوجود موضوع لهذه الثقة، هو عبث صريح "[1].

---

[1] - Ibid. P. 180.

لذلك يرفض بنلهام المحاولات المتنوعة لتصوير الإيمان على أنه مجرد عزيمة أخلاقية وطريقة فعل وما إلى ذلك؛ أي محاولة تصوير الإيمان مرة أخرى كشيء يقوم بلا عقيدة خاصة بوجود الله. وعموماً فإن بنلهام يرفض أية تصورات تصف الإيمان بلا عقيدة ترتبط بحقائق فوق طبيعية.

يسعى بنلهام إلى إثبات موقفه من خلال نقده "للإيمانية الريبية" وإقامة الحد عليها. فلقد شغلت دراسة أشكالها الأساسية عبر التاريخ مساحة كبيرة من كتابه.

يسمي بنلهام الإيمانية (Fideism) بأنها "جملة عقائد لا يحتاج الإيمان، بمقتضاها، إلى تبرير من العقل"[1]. والإيمانية غالباً ما تقدم نفسها كمذهب لاهوتي، إلا أن إثباتها، برأي بنلهام، يتم بواسطة الحجج الفلسفية.

والمحاجّة (Argumentation) التي تسير في ركاب الإيمانية قد تكون مرتبطة، بوجه خاص، بالريبية الفلسفية. فأي محاولة تُظهر، عن طريق المحاجة الفلسفية الريبية، أن الإيمان لا يخضع لمطالب العقل تعد شكلاً من أشكال الإيمانية الريبية.

وتبرز الإيمانية الريبية بشكلين أساسيين:

الإيمانية الامتثالية التي تؤكد أنه من الأفضل أن نفهم الإيمان شكلاً من أشكال "المشاركة غير المتعصبة لمبدأ" (Non-dogmatic)، والتي أوصت بها مدرسة بيرون* القديمة. بكلام آخر، يمكن أن يجاهر المرء بإيمانه وينفذ مطالبه، من دون أن يكون بداخله عميق الموالاة له. وبرأي بنلهام أن هذه المحاجة تعرض حقيقة الإيمان بصورة خاطئة. وهي تتمتع على العموم بجاذبية عجيبة نظراً لإشارتها إلى بعض التشابه بين نمط الحياة الذي كانت تدعو له مدرسة الشك القديمة، والحياة التي تتمحور حول الإيمان.

---

[1] - Ibid. P. 1.

* - بيرون من مدينة إيليس (360- 270 ق. م)، مؤسس مذهب الشك، وعرفت مدرسة الشك القديمة باسمه (البيرونية)، قال بأنه على الرجل الحكيم أن يمتنع عن إصدار أي حكم، لأن أي قرار نتخذه نستطيع أن نواجهه بقرار مناقض له بأسانيد متساوية- المترجم.

أما الشكل الثاني فهو "الإيمانية الإنجيلية" التي تسعى جاهدة لئلا تذيب الإيمان في الفكر الريبي، لكنها ترى أن تقويض دعاوى العقل عن طريق المحاجة الريبية هو شرط لا بد منه لتأصيل الإيمان، لأن هذه الدعاوى تخدم الطبيعة البشرية الآثمة.

لا يعتبر نصير الإيمانية الإنجيلية ريبياً، إلا أنه يرى أن الريبية تقدم للإيمان خدمة ثمينة، طالما أنها تدلل على أن الإيمان لا يمكنه أن يرتبط باستدلالات العقل. فالريبية، والحال هذه، تكشف بطلان "عقائدنا" الدنيوية (أو العَلمانية) الثابتة التي ينطلق منها الكثيرون في رفضهم للإيمان.

لكن من المستبعد، كما يعلن بنلهايم، أن يرى المرء في هذا الاتحاد بين الريبية والإيمان اتحاداً طبيعياً. فالإيمان يتلخص في الاعتقاد بوجود حقائق مفارقة، أو يفترض وجودها بالحد الأدنى، في حين أن الريبي لا ينِي يُخضع للشك حتى عقائدنا المبتذلة. والمؤمنون يثمنون إيمانهم بمنزلته منبع أمانهم واطمئنانهم، أما الريبية فلا تعرض سوى الشك والامتناع عن الحكم. لذلك فإن المفكرين العقلانيين والنظريين عبر التاريخ، الذين لم يروا في الحقائق الميتافيزيقية عن وضع الإنسان في العالم حقائق لا يمكن الوصول إليها، كانوا على الدوام حلفاء فلسفيين طبيعيين للإيمان. فلقد سعوا جاهدين لإيجاد هذه الحقائق وإظهار أنها تتطابق مع ما يقوله الإيمان عن الإنسان وموقفه من الله.

في نظرية تيرنس بنلهام يتكشف "نموذجان من الإيمان" على قدر كبير من الأهمية، نوعان من الإيمانية الريبية. ويتوجب علينا القول بأن العديد من المنظومات الفلسفية الدينية، التي تتوخى بشكل أو بآخر غايات دفاعية عن الدين، تشتمل على هذه الإيمانية الريبية صراحة أو ضمناً. وذلك الشرح المطول الذي قدمه بنلهام لهذا الموقف يسمح لنا أن نحدد بدقة كبرى الدوافع الكامنة خلف أفكار العديد من الفلاسفة الأكاديميين وطابعها، الذين يدعون الحياد الأكاديمي عند بحث الدين وتعقله.

بوسعنا أن نسجل لبنلهام الفضل في سعيه لإظهار أن الإيمان غير ممكن من دون ارتباطه بالعقائد. وهذا يؤسس موضوعياً الشروط من أجل مقارنة الإيمان مع

بعض التوجهات العَلمانية، وحيث تبدو هذه المقارنة ممكنة بين المحتوى الفكري لهذه التوجهات والعقائد الدينية. أما الموقف الذي يتبناه بنلهام فهو يخالف موضوعياً الإيمانية كما يفهمها التراث الفكري الأوروبي.

على غرار كيلينبرغر وبنلهام يفهم جون رونزو *(Runzo J.)* الإيمان بوصفه ثقة قبل أي شيء آخر. لكنه خلافاً لهما يثير في كتابه "العقل والنسبية* والله"[1] موضوعاً لم يجر بحثه عملياً عند كيلينبرغر وبنلهام. إنه موضوع إطلاقية الإيمان، بمعنى ادعاء الإيمان اليقين والمشروعية الكاملة. والطريف في الأمر هو بحث هذا الموضوع من خلال مقارنته مع "النسبية اللاهوتية" التي يُفهم منها الاعتراف بنسبية العقائد الدينية، شأن كل العقائد البشرية الأخرى.

يعلن رونزو أنه يتطلع إلى الكشف عن "البنية المعرفية للإيمان"، وتفسير العلاقة الأساسية بين الإيمان والفكر. إن طرح المسألة على هذا النحو يشهد بأن رونزو، مثل غيره من الفلاسفة المعاصرين، يرى في الإيمان حالة متعينة، ويرى فيه أيضاً مضمونه المعبر عنه في العقيدة.

يستعين رونزو بكلمة "يختبر" كي يصف هذه الحالة بطريقة ما. فبرأيه أن العنصر الأكثر أصالة في أي إيمان هو "الميل" لاختبار* العالم بطريقة أو بأخرى. وتبعاً لذلك يمكن وصف الإيمان بأنه "حالة استعداد". وعنصر الإيمان اليهودي– المسيحي الأكثر أصالة هو الميل لاختبار العالم "إلهياً"، اختبار العالم بوصفه واقعاً بالكامل تحت سيطرة العناية الإلهية. بيد أن اختبار العالم في تعينه النوعي يعني أن هذا الاختبار ذاته يمكنه أن يحصل على تعبير مفهومي (تصوري). وتفضي أفكار رونزو عن الإيمان الديني إلى وصف إجمالي هو الآتي: "الإيمان بالله هو في أساسه حالة استعداد للثقة الكاملة أو العليا بأن الكون موجود تحت ظل العناية

---

* - النسبية (Relativism) مذهب يرى أن كل علاقة هي نسبة بين موضوعين، والمعرفة هي نسبة بين ذات وموضوع يشترط كل منهما الآخر، والنسبية الأخلاقية ترى بأن فكرة الخير والشر تتغير بتغير الزمن والمجتمعات، وهي بهذا المعنى تقابل مذهب الشك واللاأدرية وإطلاقية المعرفة- المترجم.

1 - Runzo J. Reason, Relativism and God. Basingstoke; L., 1986.

* - الاختبار هنا بمعنى التعقل، أي تحول المدرك الحسي إلى صور ذهنية (مفاهيم)، أو صياغة العالم المعطى، المتعين في مفاهيم (صور) ذهنية عامة (Conceptions) – المترجم.

الإلهية... وهذا الاختبار المفهومي، الجذري، للعالم من حيث هو شيء متعين يحيل على أن المؤمن يتمسك بعقيدة معينة ويمتلك مخزوناً معرفياً محدداً (يتفاوت من شخص إلى آخر) لفهم طبيعة الله وأفعاله، وموقفه من البشر ومن قيمة الحياة الإنسانية"[1].

تعكس أفكار رونزو بالتمام وبدقة كافية جوهر الطريقة التي يقارب فيها البحثُ الفلسفي الديني المعاصر الإيمانَ الديني. وفي الوقت عينه يجب ألا نغفل الفضيلة الأساسية لنظرية رونزو ألا وهي معالجته الموسعة لمشكلة "توافق الأبستيمولوجيا النسبية مع النزعة المطلقة الملازمة للإيمان الديني"[2]. يصوغ رونزو بصور مختلفة هذه المشكلة التي تحمل في طياتها خطراً كبيراً على الإيمان واللاهوت. والصيغة الأكثر جلاء، من وجهة نظرنا، التي تطرح بها هذه المشكلة هي الآتية: "كيف يستطيع المؤمن بإله واحد أن يقر بنسبية الحقيقة، وفي الآن ذاته يتجنب الريبية الدينية رافضاً بصورة مذعنة التخلي عن المضمون الافتراضي لإيمانه؟"[3].

إن القسم الأكبر من عمل رونزو مكرس لإثبات أن "النسبية اللاهوتية"؛ بمعنى نسبية العقائد الدينية قبل أي شيء آخر، هي أمر لا يمكن تنحيته جانباً. وتلك المساعي العديدة والجاهدة في تصوير العقائد بأنها لا تخضع للنسبية هي مساع عديمة الجدوى.

وبرأي رونزو أن عصرنا الراهن هو عصر النسبية. فالاختلافات في الثقافات، والبيئة التاريخية، واللغة، والوضع الاقتصادي والاجتماعي تستلزم الاختلاف في تفكير الأفراد، وفي موقفهم من الواقع. وهذه الحال قد أُدركت بجلاء في القرن العشرين، وإن انتشار النسبية في التفكير والقيم لهو رد الفعل الواضح على ذلك. وتتبدى الحال المشار إليها، بصورة خاصة، في مجال الحياة الدينية. فالكثرة المدهشة لأديان العالم، وتنوع التشكيلات الطائفية في نطاق كل موروث ديني (وفي المسيحية

---

[1] - Ibid. P. 212.
[2] - Ibid. P. 17.
[3] - Ibid. P. 81.

قبل غيرها)، والتغير التاريخي في العقائد وفي الممارسة الدينية، تجعل مواقف المذهب النسبي فيما يتصل بالعقائد الدينية مواقف دامغة.

والنسبية بالمعنى الأوسع للكلمة، كما يرى رونزو، هي كل موقف أبستيمولوجي يؤكد أو يفترض أن صحة أو عدم صحة الأحكام بصدد الحقيقة أو القيمة تتغير تبعاً للفرد أو مجموعة الأفراد (من مثل مجتمع ما أو حتى الجنس البشري بأسره) الذين يصدرون هذا الحكم. فالقول بأن الحقيقة تتناسب مع شكل تفكير الفرد أو مجموعة الأفراد، يعني القول بأن الحقيقة تتناسب مع "مخططات إدراكية" محددة. وهذا يشترط، فيما يؤكد رونزو، نسبيتها[1].

غير أن رونزو لا يستنتج من ذلك بطلان الدعاوى المطلقة للإيمان. فهو يبين مجموعة كاملة من الأسباب يمكن بمقتضاها تفادي تحول النسبية اللاهوتية إلى ريبية دينية. ويسعى رونزو في المقام الأول لإثبات أن العقائد الدينية يمكنها أن تكون "موضوعية"؛ أي مشروعة بحسب المقاييس المقبولة للعقلانية. لكن الشيء الأساسي في محاجّته يتلخص، في نهاية المطاف، بإشارته إلى "الموالاة المطلقة" للعقيدة الدينية.

وعلى ما يبدو، نستطيع أن نسجل التناقض النظري الآتي عند رونزو. إذا تحدثنا عن إطلاقية الإيمان بمعنى إطلاقية كلٍ يشكله الإيمان من حيث هو "حالة استعداد"، بمصطلحات رونزو، وتشكله العقيدة، فإن هذا الكل لن يكون مطلقاً إلا بحال أن كانت مطلقة ليس فقط الموالاة للعقيدة، إنما العقيدة نفسها. لكن إطلاقية العقيدة لا تتوافق مع نسبيتها، التي يجهد رونزو في إظهارها بإتقان محكم. أما إذا اقتصر الأمر على التسليم "بالموالاة المطلقة"، فلن يكون مفهوماً المغزى من طرح مشكلة "النسبية اللاهوتية" في سياق التصدي لفهم طابع الإيمان. ورونزو – كما سبق وقلنا – يشاطر البحث الفلسفي الديني المعاصر مقدمتَه في ضرورة النظر إلى الإيمان كحالة ذاتية وعقيدة.

---

[1] - Ibid. P. 35.

*   *   *

في النظريات آنفة الذكر يوصف الإيمان الديني، بداية، على أنه موقف خاص من عقائد التراث اليهودي- المسيحي، ونمط خاص من الموالاة لهذه العقائد، وقبل كل شيء كموقف من الاعتقاد بالله، كما يفهمه هذا التراث. إن خصوصية الإيمان في التراث اليهودي- المسيحي تتعين بوصفها "ثقة". وينبغي أن نلاحظ بأن وصف الإيمان "كثقة" يقر به جميع الفلاسفة عملياً [أي فلاسفة الدين المعاصرين- م.]. كما أن نماذج الإيمان بأسرها تفهم بمنزلتها كيفيات للثقة، مشروطة بدرجة صدق العقائد.

2- "الإيمان" كظاهرة دينية عامة

إلى جانب أبحاث الإيمان في التصور اليهودي- المسيحي له، ثمة محاولات في فلسفة الدين الغربية تسعى لفهم الإيمان كظاهرة بين دينية؛ أي كأمر يلازم جميع الأديان.

وتشكل نظرية كينيث ساير *(Sayre K.)*، التي نعالجها في هذه الفقرة، ما يشبه التحول نحو منظومات من هذا القبيل. علماً أن مقاصد ساير الجلية واستخدامه المنهج المقارن ليست هي التي تشكل حداً فاصلاً في نظريته، إنما غموض مفهوم الإيمان الذي يتحدث عنه.

يسعى ساير إلى تحديد العلاقة بين الإيمان والعقيدة، وإلى جعل تفسير هذه العلاقة أساساً لاشتقاقه نماذج مختلفة من الإيمان. يتضح ذلك من تسميته لنموذج الإيمان الذي يصادق عليه بصفته النموذج الأكثر شرعية. نعني بذلك "نموذج الإيمان بالله القائم على الإدراك"[1]. هذا النموذج يقابله النموذج "المرجعي" ونموذج "الإيمان بوصفه نمط حياة" اللذان أظهرا، برأي ساير، تهافتهما الفلسفي.

[1] - Sayre K. A Perceptual Model of Belief in God // The Autonomy of Religious Belief. P. 108- 127.

يقترح ساير أن نعتبر قدرة النموذج على تحديد ما إذا كان الإنسان مؤمناً بالفعل معياراً تقوم عليه أفضلية هذا النموذج أو ذاك.

فطبقاً للنموذج المرجعي يصبح الإيمان بالله هو موقف خاص للوعي من الله من حيث هو جوهر فريد. ويرى أنصار هذا النموذج من الإيمان أنه يمكننا اعتبار الإنسان مؤمناً أو غير مؤمن تبعاً لكونه يمتلك أو لا يمتلك مثل هذا الوعي، أو بالأحرى هذا التوجه للوعي.

بيد أن ساير يرى أن هذا الفهم لطبيعة الإيمان الديني لا يسمح لنا البتة أن نحدد بدقة ما إذا كان الإنسان يؤمن بالله أم لا. ويعلل ذلك على النحو الآتي: الإيمان، كما يتبدى في النموذج المرجعي، يرتبط بالكامل بالتصور عما هو الله، عن ماهية هذا الجوهر الفريد الذي يضع الوعيُ نفسَه في تناسب معه. وبدقيق العبارة، لا يمكن أن نحسب الإنسان مؤمناً إلا إذا آمن بالله الحقيقي. وإذا لم تكن تصورات الإنسان عن الله الذي يؤمن به حقيقية، فإن إيمانه ليس إيماناً بالله، بصرف النظر عن أنه يرى نفسه مؤمناً.

غير أن غالبية المؤمنين تجيب بثقة رداً على سؤالهم عما إذا كانوا يؤمنون بالله. ومرد ذلك إلى أن الناس في الواقع ينتمون دائماً إلى جماعة دينية تتبع تصورات محددة عن الله. لكن هذه التصورات عند الجماعات المختلفة لا تتوافق فيما بينها. ونحن ليس باستطاعتنا أن نقرر تصورات أي من هذه الجماعات هي التصورات الحقيقية. ففي إقرار حقيقة من هذا النوع لن تسعفنا البراهين أو استدلالات العقل، مادام من المحتمل أن يكون الجميع على خطأ حينما يطابقون الله مع نتائج هذه البراهين والاستدلالات. علاوة على ذلك، لا يخفى على أحد أن الناس المختلفين يتوصلون في مثل هذه البراهين والاستدلالات العقلية إلى نتائج مختلفة.

وبحسب نموذج "الإيمان بوصفه نمط حياة" لا يعد الإيمان حالة للوعي، تدخل في تناسب مع موضوع فريد بعينه. فالإيمان بالله يعني، طبقاً لهذا التصور، قبول المشاركة في عملية محددة، وخصوصاً في الممارسة الطقسية، وتوخي غايات معينة، مثلاً، التوق إلى الخلاص، ومراعاة فروض ومحرمات بداعي الإيمان بالله.

يتمتع نموذج "الإيمان بوصفه نمط حياة"، برأي ساير، بمزايا محددة تجاه النموذج المرجعي. غير أن ساير لا يبين بم تتلخص هذه المزايا، إنما يكتفي بالتعليق على "العنف المعنوي" الكبير الذي يمارسه النموذج المرجعي.

وعلى كل حال فإن نموذج "الإيمان بوصفه نمط حياة" لا يرضي ساير، ما دام لا يوافق معياره في التفضيل. فهذا النموذج لا يسمح لنا لا من الناحية "الفعلية" ولا على صعيد "المفهوم" أن نقرر، بمدلول واحد، ما إذا كان الإنسان مؤمناً. إنه نموذج باطل لأن ثمة، من جهة أولى، من يشارك في الممارسة الدينية، لكنه لا يؤمن في واقع الحال، ومن جهة ثانية، هناك من يؤمن ولا يشارك في الممارسة الدينية.

أما "النموذج الإدراكي" للإيمان الديني فيتصور الإيمان طريقة خاصة في إدراك العالم، نوعاً محدداً من اختبار العالم، وفهمَ ما يصعب على غير المؤمن الوصول إليه. "فأن يؤمن المرء بالله– يكتب ساير في توصيفه لهذه النموذج– يعني أن يبدي أهبة لأنماط معينة من السلوك بظل إدراك محدد للعالم بوصفه مكاناً محدداً"[1]. والإيمان كما يتخيله النموذج الإدراكي لا يفترض رسماً وتصوراً نظرياً ثابتاً لله. فالله لا يجب أن يمتلك صفات تخرج عن الحدود التي يتبدى فيها في تجربة ملموسة لمؤمن بعينه. وهذا كله يحيل على أن الإيمان بالله ليس "توجهاً قصدياً" (Intentional)، لا بالمعنى الذي يتوجه فيه الإيمان إلى موضوع محدد الصفات بدقة، ولا أيضاً بالمعنى الذي يعد فيه توجهاً بيانياً ملزماً، أي أنه ذو شكل مكتمل نهائياً على الصعيد الكلامي (النصي).

في هذه النقطة المركزية من نظرية ساير يمكننا أن نكشف عن تباين واضح لأفكاره مع معيار التفضيل الذي اقترحه بنفسه. فساير يرفض أن يبين بصورة جلية ما "الطريقة المحددة في النظر إلى العالم وإدراكه" التي يمكن اعتبارها إيماناً بالله. وفي هذه الحالة لن يكون بوسعنا كذلك أن نقرر بدقة ما إذا كان الإنسان مؤمناً. بتعبير آخر، إن النموذج الإدراكي للإيمان الديني لا يمكنه أن يدعي لنفسه الأفضلية

---

[1] - Ibid. P. 122.

أمام النماذج الأخرى، وذلك إن أخذنا بالمعيار الذي اقترحه ساير نفسه. وهذا يعني أن معياره لا يجدي نفعاً في حالة النموذج الإدراكي.

يلتف ساير على هذه المشكلة، ويبدو أنه يسهو عن معياره الخاص وهو يعلن عن "أسس فلسفية" أخرى لتفضيل النموذج الإدراكي.

فيقرر أن النموذج الإدراكي، خلافاً للنموذجين الآخرين، يمكننا من التمييز، على الأقل في الشكل العام، بين الإيمان الديني "الصحيح" و "غير الصحيح". إذ يلاحظ ساير أنه "طبقاً للنموذج الإدراكي فإن الإنسان الذي يؤمن بالله، أي الذي يدرك العالم على أنه يمتلك معنى محدداً، يتمتع بإيمان صحيح إذا وفقط إذا امتلك العالم هذا المعنى بالفعل"[1].

ومع ذلك، تنشأ هنا من جديد المشكلة التي سجلها ساير نفسه فيما يتعلق بالنموذج المرجعي، وبالتحديد مشكلة الصدق أو اليقين. فلقد أشار إلى أنه من غير الممكن تحديد التصورات اليقينية عن الله، وهذا من شأنه أن يجعل النموذج المرجعي باطلاً. وينتج عن ذلك أن "صحة" الإيمان، التي لا تنفصل في هذه الحالة عن العقيدة، تتوقف على ما إذا كانت تتوافق مع الوضع الحقيقي للأشياء. لكن ساير في غضون ذلك لا يأتي على ذكر أية طرائق لتحديد ماهية هذا الوضع الحقيقي للأشياء. وهذا يقوض بصورة جدية الثبات النظري لمنظومته بالكامل.

* * *

إن الفهم الأكمل للإيمان كظاهرة دينية عامة قدمته نظرية الإيمان الديني التي اقترحها ولفرد كينتويل سميث. وبرأي باحثين دينيين غربيين كثر أن "أعمال ولفرد كينتويل سميث يمكن النظر إليها بمنزلتها أحد العوامل الأساسية في تطور البحث الديني بعد الحرب العالمية الثانية"[2].

---

[1] - Ibid. P. 126.
[2] - The Worlds Religions Traditions. Edinburgh, 1984. P. 3.

تحتل نظرية الإيمان الديني مكاناً رئيساً في أعمال سميث. والخلاصة النهائية لهذه النظرية عرضها سميث في كتابه "الإيمان والعقيدة".

ولعل الجانب الأبرز في هذه النظرية هو سعيها للتفريق بين الإيمان والعقيدة جذرياً، وإعطاء الإيمان أسبقية لا مراء فيها تجاه المكونات العقلية للموروث الديني. ويقترح سميث، بهدف التشديد على فرادة الإيمان وأهميته الحاسمة، التخلي التام عن مفهوم "الدين" واستخدام تزاوج مفهومي "الإيمان" و"التقليد" (Tradition) بدلاً منه. وهذا من شأنه أن يتيح لنا التخلص من التصور المعتاد في البحث الديني عن الأديان بأنها كيانات مغلقة، يؤدي الإيمان فيها دوراً ما إلى جانب العناصر الأخرى لهذه الكيانات لا أكثر. وهذا التوجه هو الذي فرض في الأصل ذلك الاهتمام الكبير بأعماله.

وما يسبغ أهمية كبرى على أفكار سميث، إضافة إلى ما سبق، هو أنها تزخر بمادة تاريخية– دينية شديدة التنوع، وتتحقق من "منظور كوني مقارن". وجدير بالملاحظة أن البحث الفلسفي للإيمان، وبحكم خصوصية الموضوع وطرائق معالجته، غالباً ما يقتصر في مادته على التراث المسيحي فقط.

ينزع سميث إلى تصوير الإيمان بأنه توجه فطري، ودافع أصلي يشترطه جوهر الإنسان ذاتُه. فنراه يعلن أن الإيمان خاصية جوهرية للإنسان، بل لعله خاصيته الأكثر أصالة. ويستخدم سميث فيما يتعلق بالإيمان تعبيرات من مثل "الصفة النوعية للإنسان"، و"الكيفية البشرية الكونية"، وغيرها.

وفي مثل هذا الفهم للإيمان الديني يتبدى الإيمان حالة تتقدم على الأشكال المتنوعة من الحياة الدينية عند الإنسان، ومن ضمنها العقائد، وبمقتضى ذلك فهي حالة لا يمكن أن تستنفدها هذه الأشكال التاريخية حتى النهاية. وفي حقيقة الأمر، يفهم الإيمان هنا بوصفه حالة فوق ثقافية، تتجاوز حدود الموروثات الدينية المتعينة. يعلن سميث أنه "بعد استعراض التاريخ الديني للبشرية يبدو مشروعاً أن نؤكد أمرين

اثنين: أن أشكال التعبير عن الإيمان شديدة التنوع قياساً بالإيمان نفسه، وأن الإيمان يجتاز الحدود الشكلية للديانات"[1].

فالإيمان يتغذى على موروث ديني ملموس ويتخذ شكله المكتمل منه، وهذا يكونه وبمعنى ما يدعمه، ومع ذلك يتقدم الإيمان على هذا الموروث ويخرج عن حدوده.

إن علاقة الإيمان بالعقائد تعيد إنتاج العلاقة بين الإيمان والتقاليد الدينية المتوارثة بوجه عام. لكن "الإيمان ليس هو الاعتقاد"[2]. وهذه هي موضوعة سميث الأساسية في هذا المجال.

غير أن الإيمان يتمتع "ببعد عقلي" (Intellectual). والإيمان في بعده العقلي يعني أولاً "الاعتراف بالحقيقة"، و"التبصر فيما يخص طبيعة الواقع".

وفي بعده العقلي هذا يتميز الإيمان من "المعرفة العادية" بمسألتين اثنتين على الأقل. ترتبط المسألة الأولى بالاعتراف بالمفارق (Transcendent)، وترتبط الثانية بانجذاب الإرادة، بالمعنى الذي يحيل على أن الإدراك يجب، بأقصى حد ممكن، أن يقترب من الحقيقة التي لا تنفك تتملص أبداً.

لكن سميث حتى وهو يوحد الإيمان مع البحث العقلي عن الحقيقة، يرى أنه لا بد من التأكيد مجدداً على أن الإيمان ليس اعتقاداً بمذهب. وهو حتى ليس اعتقاداً بالحقيقة الخالصة. إنما "هو "توافق" مع الحقيقة الخالصة، والموالاة لها، بالمعنى الشخصي والديناميكي، بانجذاب وبهجة غامرة"[3].

إن الفضيلة التي لا مراء فيها للنظرية التي تقدم بها سميث تتمثل بسعيه لإدراك الإيمان الديني من وجهة نظر الطريقة المقارنة، ومن منظور تاريخي- ديني كوني. وتشغل المادة التاريخية- الدينية الملموسة حيزاً كبيراً في أعماله.

---

[1] - Ibid. P. 11.
[2] - Ibid. P. 8.
[3] - Ibid. P. 168.

ويشكل اعتماد الدين ظاهرة كلية تشمل تاريخ البشرية بأسره أساس نظريته. حقاً، إن سميث يجد نفسه مرغماً على التحفظ فيما يتعلق بتاريخ أوروبا الغربية في القرون الأخيرة. وعلى ما يبدو، ينبغي لهذا التحفظ أن يدحض الزعم بأن الإيمان الديني هو "صفة نوعية للإنسان". فمن المستبعد أن تقبل الضرورة الجوهرية، وسميث يفهم حضور الإيمان عند الإنسان على هذا النحو تماماً، أية استثناءات، لاسيما إذا كانت بهذا المقياس.

لكن حتى لو قبلنا، خلافاً للشواهد التاريخية، بالدين ظاهرة كلية، فهذا بجميع الأحوال لن يقدم الكثير من أجل إثبات ذلك الفهم للإيمان الذي يقترحه سميث. إذ ينبغي القول إن سميث لا يطابق بالكامل الإيمان مع التدين، وينزع بشدة لمعارضة مثل هذا التطابق. فهو يسلم بالإيمان شيئاً يكمن في أساس الأشكال الدينية المتنوعة أو حتى خارج حدودها. ولكن سميث يعجز في المحصلة عن قول أي شيء ذا مضمون ومقبول من وجهة تحليلية عن طبيعة الإيمان. فإما أن يطابق الإيمان، بصمت، مع التدين خلافاً للمبادئ التي يعلنها، وإما أنه يصوره حالة "مراوغة وشخصية". وقصارى القول ينحصر الأمر برمته بالتأكيد على أن الدين لا يعدو كونه شأناً بشرياً.

وإلى الحد ذاته أيضاً يكون سميث غامضاً في وصفه لموضوع الدين، وهذا لا يبعث على الدهشة عموماً بظل ميله للأخذ بالمنهج المقارن.

* * *

جرت العادة أن يتناول البحث الفلسفي للإيمان الديني، بالجملة، جميع المشكلات الأساسية التي يطرحها البحث الفلسفي الديني. لكن، بظل الطابع المتمايز نوعاً ما للبحث الفلسفي الديني المعاصر، فإن دراسة الإيمان تعني بحث إطار محدد كفاية من المشكلات.

إن تمايز وتخصص البحث الفلسفي الديني، في الحقل الخاص بالإيمان الديني، يبرزان من خلال طرح إشكالية الدلالة اللغوية للإيمان على رأس الأولويات عند دراسة لغة الدين: فالجوانب المعرفية للإيمان تعالج بصورة أساسية في نطاق البحث الأبستيمولوجي للعقائد الدينية، بينما العديد من الجوانب الذاتية بصورة خاصة للتوجه الديني، للموقف الديني من الواقع الموضوعي، لا تدرك إلا عند بحث التجربة الدينية.

يتبدى الإيمان الديني في البحث الفلسفي الديني وضعاً وجودياً- روحياً خاصاً، يتميز إضافة إلى ذلك بتوتر انفعالي من طبيعة خاصة. في هذا الوضع الكلي يتفرع على المستوى التحليلي الإيمانُ نفسه كجانب انفعالي- ذاتي وذي موضوع (Subject)، والعقيدةُ كجانب غني بالمضمون. والعلاقة بين هذين الجانبين تشكل في الجوهر موضوع البحث الفلسفي الديني عند بحث الإيمان الديني. ويمكننا أيضاً أن نصوغ الأمر على النحو الآتي: يتركز البحث على معالجة طابع الموالاة التي تبديها ذات الإيمان (أي الذات المؤمنة) للعقيدة الدينية.

وتبعاً لذلك فإن أي نظرية فلسفية دينية مفصلة تبحث في مفهوم الإيمان الديني تتضمن مواصفات كلا الجانبين المشار إليهما، كلا مصطلحي العلاقة. لكن، وبالرغم من ذلك، فإن الإيمان بالذات، الإيمان بالمعنى الضيق للكلمة، يُفرد له بطبيعة الحال الاهتمام الأكبر.

الفصل السادس

فلسفة الدين والبحث الديني

عادة ما تتكون خصوصية فلسفة الدين كنسق معرفي بواسطة تعيين حدودها مع اللاهوت من جهة أولى، ومع العلوم المنفردة التي تبحث في الدين من جهة ثانية. وفي حقيقة الأمر، إن موضوع العلاقة بين الفلسفة واللاهوت يَمْثل في جميع المشكلات التي نعالجها في هذا العمل.

وفي هذا الفصل نريد أن نعالج مسائل العلاقة بين فلسفة الدين وعلوم الدين*. وهذه المسائل نادراً جداً ما تكون موضوع بحث في الأعمال الفلسفية الدينية وفي مباحث الدين الغربية.

* - نذكر بأن تعبير علوم الدين يعني العلوم الاجتماعية التي تتخذ من الدين موضوع بحث كالتاريخ والفينومينولوجيا وعلم التأويل وغيرها- المترجم.

ومما يستحق الاهتمام، على سبيل المثال، أن عملاً صدر في مجلدين لمجموعة باحثين من دول مختلفة بعنوان "المقاربات المعاصرة في دراسة الدين"[1]، وكان يعول عليه أن يوصف الحالة المعاصرة لمجموع المباحث الأكاديمية في دراسة الدين، لم يتضمن مادة خاصة بفلسفة الدين.

ففي المقالة الافتتاحية يشير محرر الكتاب فرانك وايلنغ (*Whaling F.*) إلى الأسباب الأساسية لغياب مثل هذه المادة. وينوه بداية بأنه في الوقت الحاضر "لم يتحدد بعد مفهوم الفلسفة العامة في دراسة الدين بشكل كامل، ولم يظهر بعد إطارها الفكري الموحد"[2]. لكن وايلنغ لا يوضح– مع الأسف– إلى أي حد وصل الاشتغال على هذه "الفلسفة العامة في دراسة الدين"، التي ينشدها.

فالباحثون في الدين يبحثون، لكنهم لم يجدوا بعد "فلسفة الدين هذه، التي يراد لها أن تكون كلية الاستخدام، وأن تتعامل مع الدين بمسؤولية، والتي يمكنها أن توجه المقاربات الأخرى في دراسة الدين (لا أن تنعزل عنها أو تهيمن عليها)"[3].

هكذا فإن وايلنغ، الذي يعد واحداً من أبرز الثقات المعاصرين في ميدان البحث الديني، يفسر، وهو يقوم بدور الناشر لعمل استطلاعي كبير، غياب قسم خاص بفلسفة الدين بأنه من الصعب تحديد طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وعلوم الدين. وتنشأ هذه الصعوبة بدورها من الحالة الراهنة لفلسفة الدين.

يبدو لنا أن وايلنغ محق على العموم وهو يربط غياب التفاعل بين فلسفة الدين والبحث الديني مع الوضع القائم في فلسفة الدين. وفي الوقت عينه فإن صعوبات التفاعل بين فلسفة الدين والبحث الديني يستوجبها الطابع الخاص بهذا الأخير.

[1] - Contemporary Approaches to the Study of Religion: In 2 Vols. Mouton. 1984.
[2] - Whaling F. Introduction: The Contrast between the classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Ibid. Vol. 1. P. 14.
[3] - Ibidem.

فالبحث الديني المعاصر يعتبر مركّباً بحثياً كثير الفروع. ولا بد من القول بأن الدين يُدرَس بكثافة في معظم بلدان العالم. والأبحاث تمارس في مؤسسات البحث والمؤسسات الدراسية، الدينية منها والمدنية.

والباحثون في الدين يتوخون غايات شتى، وهم يتخذون مواقف فكرية وفلسفية متباينة ترتبط بالتقاليد الثقافية أو الدينية المختلفة. وهذا كله لا يستوجب التنوع في الأهداف فحسب، بل في اتجاهات البحث أيضاً. ويذهب الباحث أورسولا كينغ *(King U.)* إلى أنه في وقتنا الراهن "لا يوجد توافق عام بشأن ماهية البحث الديني أو ما ينبغي أن ندعوه كذلك"[1]. ويلفت كينغ الانتباه إلى واقعة أن كثرة التسميات التي تطلق على مساعي البحث الديني في البلاد الناطقة بالإنكليزية فقط هي كثرة "مربكة".

ونحن هنا لا نعالج إلا أبحاث الدين الأكاديمية الغربية. ومرد ذلك، أولاً، إلى أن موضوعنا هو الصلات بين فلسفة الدين الغربية وعلوم الدين، وثانياً، أن دراسة الدين خارج أوروبا تحمل في الغالب، إذا ما تحدثنا بلغة غربية، طابعاً لاهوتياً.

تختلف علوم الدين بمقاصدها النظرية: فهي، مع كونها تمتلك حقل موضوع واحد، إلا أنها إما أن تدخل في حيز اللاهوت، وإما أن تؤدي وظيفتها بالتوافق مع المعايير العَلمانية. في الحالة الأولى يجري الحديث على البحث الديني اللاهوتي، وفي الثانية، على البحث الديني الأكاديمي.

ورغم كل الاختلافات التي تميز البحث الديني الأكاديمي الغربي عن البحث اللاهوتي، لا يمكن القول بأن الممارسة البحثية في نطاقه تصاحبها بصورة وثيقة مواقف عدائية أو نقدية خاصة من الدين. فالأكاديمية في الغرب تفهم في المقام الأول على أنها الحياد الفكري، حيث موقف المراقب الموضوعي الصادق، الذي يحرص على تجنب شطط الانجرار خلف اللاهوت، أو خلف النقدية العَلمانية أو العدمية أو الإلحاد، هو الموقف الأجدر بالباحث الأكاديمي. حقيقة، إن الباحثين الغربيين في الدين غالباً ما يفلحون بالفعل في تجنب "الشطط" من النوع الثاني.

---

[1] - King U. Historical and Phenomenological Approaches // Ibid. Vol. 1. P. 35.

وعليه فإن البحث الديني المعاصر يختلف عن البحث الديني السابق، وخصوصاً البحث الديني في القرن التاسع عشر. فالدراسة العَلمانية للدين حينئذ كانت قد تشكلت بالضبط من خلال التمايز النقدي عن اللاهوت.

إن البحث الديني المعاصر خلافاً لنظيره الكلاسيكي يولي اهتماماً كبيراً لقضايا المنهج. وفي غضون ذلك يلاحظ ازدياد عدد الطرائق في دراسة الدين، واحتدام المناقشات في نطاق كل طريقة.

منذ سنوات عديدة والدعوات الملحة تتعالى من أجل صياغة منهجية واحدة متعارف عليها في الأبحاث الدينية. ولقد تضاعفت كمية المطبوعات المخصصة لقضايا المنهج، وأمست هذه القضايا غير مرة موضوعاً للنقاش في المؤتمرات الدولية المختلفة. ومع ذلك فإن هذه المنهجية المنشودة لم يتم إعدادها حتى الآن. هذا ويمكن اعتبار تعاظم الوعي المنهجي في البحث الديني النتيجة الأساسية للنقاشات التي جرت.

ما يزال البحث جارياً عن برنامج بحث علمي موحد ومعترف به من قبل الجميع. وينبغي القول إنه في الآونة الأخيرة أخذت تطرح آراء، لا تنفك تتواتر، بأن العمل على إعداد مثل هذا البرنامج هو توجه غير صحيح، وأن ذلك لا يعدو كونه محاكاة متأخرة وغير مشروعة للعلوم الطبيعية التي تخلت منذ زمن بعيد عن بحثها عن منهجيات شاملة.

إلا أن الجدل لازال مستمراً حول اعتبار البحث الديني علماً واحداً، أم أنه مجموعة علوم، ترتبط فيما بينها بكيفية ما. وكالعادة، تخاض النقاشات بشأن طبيعة الأبحاث الدينية: أهي علم، أم نوع من إدراك إبداعي حدسي، أم أنها مزاوجة فريدة لكلا الأمرين إضافة إلى أشياء أخرى... يتجادلون، كما في السابق، حول القدرات الخاصة التي يجب أن يتمتع بها الباحث الديني. وبشأن ما إذا كان الأمر يتطلب منه "حساً دينياً" خاصاً، أم ينبغي عليه أن يمتلك "تجربة دينية" شخصية. وعلى العموم، فإن المسألة المتعلقة بالشروط الذاتية لفهم الظواهر الدينية تناقش بفاعلية عالية.

أخيراً، إن تنوع الحوارات المنهجية ووفرتها يرتبطان بالحاجة إلى تحديد العلاقة، بطريقة ما، بين علوم الدين والعلوم الإنسانية، وعلى الخصوص العلوم الاجتماعية. فالبحث الديني يستخدم على نطاق واسع مناهج مختلفة من هذه العلوم. وهذا يقتضي حتماً طرح المسائل المتعلقة بإقامة الحد الفاصل بين البحث الديني وهذه العلوم. فلقد كانت المشكلة الكبرى للبحث الديني على الدوام هي الحفاظ على خصوصيته.

تستطيع فلسفة الدين، من حيث المبدأ، أن تقوم تجاه العلوم الدينية المنفردة بتلك الوظائف نفسها، التي بمقدور الفلسفة القيام بها تجاه مختلف العلوم. وعلى رأس هذه الوظائف التركيب الجامع لهذه العلوم، واستبطانها المنهجي، وتحليل لغتها. فهذا وايلنغ نفسه، الذي يشتكي من غياب "فلسفة عامة لدراسة الدين" في الوقت الحاضر، يعترف بأن فلسفة الدين يجب من حيث المبدأ أن تضطلع بمثل هذه الوظائف. إن "دراسة الدين يمكنها، لا بل يجب عليها– كما نعتقد– أن تسعى إلى التعميم والتكامل الفلسفيين لنظرياتها ومناهجها"[1]، يعلن ذلك وايلنغ في واحدة من المواد المقدمة في العمل آنف الذكر.

إن القيام بوظيفة تركيب نتائج أبحاث العلوم الدينية المنفردة يستلزم، في جوهر الأمر، أن تصبح فلسفة الدين علماً شاملاً يتقصى الدين، وعلى وجه الدقة، يتقصى الأديان على كثرتها واختلاف أنواعها. بتعبير آخر، يجب على فلسفة الدين أن تصبح نظرية عامة في الدين.

وفي الوقت الحاضر تبدو هذه الحالة غير ممكنة عملياً. حتى إن النظريات الفلسفية الدينية التي تتطلع إلى معالجة مسائل البحث الديني فقط، من دون أن تتناول المسائل التركيبية بالذات، هي نظريات على قدر كبير من التنوع بموضوعاتها ومناهجها. كما أن المباحث الفلسفية للدين لا تعد الآن تكويناً متكاملاً. لذا، لا نظن أن ثمة إمكانية راهنة لصياغة منظور موحد، يمكن أن يتحقق في نطاقه التركيب المطلوب لنتائج علوم الدين المنفردة.

[1] - Additional Note on Philosophy of Science and the Study of Religion // Whaling F. Ibid. Vol. 1. P. 385.

يبدو التركيب الفلسفي المجمل ضعيف الاحتمال، كذلك، بحكم تلك الخصائص التي تتميز بها مجموعة الأبحاث الدينية المعاصرة، والتي أشرنا إليها آنفاً، وبالدرجة الأولى بحكم التفاوت فيما بينها وكثرة أشكالها.

وكما يتعذر على فلسفة الدين القيام بالوظائف المنهجية تجاه علوم الدين بسبب كثرة أشكال البحث الديني، يتعذر عليها ذلك أيضاً بسبب غياب الوحدة في فلسفة الدين، أياً كانت هذه الوحدة.

وترتبط إحدى هذه الصعوبات المنهجية بالأمر الآتي. لقد ذكرنا سابقاً أن فلسفة الدين عادة ما تقتصر على دراسة وتعقل تراث ديني واحد بعينه، زد على ذلك أنها تتجه بالإجمال إلى المكوّن الفكري من هذا التراث. بينما نجد أن البحث الديني المعاصر يجذب إلى حقل النظر وبدرجة متعاظمة الموروثات الدينية غير الأوروبية، أي غير المسيحية. هذا وعلى الرغم من أن اهتمام الباحثين الدينيين بالديانات البدائية القديمة فتر بعض الشيء، فإن هذه الديانات تظل موضوعاً للاهتمام البحثي الحي. إذ ما تزال الأديان القديمة تدرس كما في السابق بوفرة.

إن انتقاء قاعدة معلومات من أجل البحث يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع انتقاء طرائق البحث ومناهجه. لكن ذلك من شأنه أن يقوض بصورة لا مفر منها قدرة فلسفة الدين على أن تكون أساساً نظرياً منهجياً للعلوم التي تعكف على دراسة الدين.

لقد أشرنا من قبل إلى أن نقاشات منهجية حامية الوطيس تجري في نطاق علوم الدين. وهذه العلوم نفسها تقوم بوظيفة الاستبطان المنهجي، وبالأصح، وظيفة الاستبطان الذاتي المنهجي. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن هذه العلوم لا تلتجئ إلى فلسفة الدين كمرجع نظري- منهجي لها.

ومع ذلك فإن البحث الديني المعاصر يستخدم الفلسفة في تحريه عن المنهج. فنراه يلجأ إلى فلسفة العلم. إذ إن خصوصية الحالة الراهنة في البحث الديني تتلخص، على وجه التحديد، بحضور الفلسفة فيه على شكل فلسفة علم، وليس على شكل فلسفة دين.

ونحن قد وصّفنا مبادئ العلاقة المتبادلة بين فلسفة الدين ومجموعة الأبحاث الدينية. وينبغي لهذا التوصيف، بطبيعة الحال، أن يتعين تطبيقاً على علوم الدين منفردة أو مجتمعة.

يمكننا القول بوجه عام إن بعضاً من علوم الدين يهتم بالسياق الخارجي للدين، وبعضها الآخر يهتم بالدين نفسه. وفي عداد هذه الأخيرة ينبغي أن ندرج في المقام الأول فينومينولوجيا الدين وتاريخ الدين.

في البحث الديني الغربي المعاصر يتبدى هذان العلمان كعلمين أساسيين، وعلى وجه الدقة، كطريقتين أساسيتين في دراسة الدين. ووفقاً للرأي الغالب وسط الباحثين في الدين، يجب أن تشكل المزاوجة بين هاتين الطريقتين أساساً لعلم موحد معاصر عن الدين.

وفي العقود الأخيرة من السنين كانت النقاشات المنهجية في البحث الديني ترتبط إجمالاً بالسعي إلى تحديد خصوصية موضوع ومناهج تاريخ الدين وفينومينولوجيا الدين، وترتبط كذلك بمحاولات إقرار طبيعة الصلات بين هذين العلمين.

1- فينومينولوجيا الدين

إن فينومينولوجيا الدين وتاريخ الدين بخصائصهما الموضوعاتية والمنهجية الأهم، أكثر قرباً إلى فلسفة الدين من العلوم الأخرى التي تدرس الدين أو سياقه.

وهذا يسري بشكل خاص على فينومينولوجيا الدين التي ينظر إليها أحياناً- خلافاً لتاريخ الدين، وعلى الأخص خلافاً لبقية العلوم التي تبحث في الدين- كضرب من ضروب فلسفة الدين. فإلى جانب قضايا المضمون والمنهج التي سنتناولها أدناه، ثمة لهذا الأمر أسبابه التاريخية المحددة، وفي مقدمها صلتها، حتى وإن كانت الضعيفة، بالفينومينولوجيا الفلسفية.

مصطلح "فينومينولوجيا الدين" كان قد استخدمه لأول مرة (بيير دانيال شانتيبي دي لا سوسي) في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه المدرسي "دروس في تاريخ الدين" (1887). وفي الطبعات اللاحقة للكتاب لم يعد هذا المصطلح يستخدم.

أما العرض المتألق لفينومينولوجيا الدين فقد تمثل في الكتاب الشهير لرودولف أوتو بعنوان "المقدس" (1917). ففي هذا الكتاب أنجز أوتو بحثاً فينومينولوجياً نموذجياً للوعي الديني.

وقام ماكس شيلر من جهته بتحليل الفعل الديني والموضوع الملازم لهذا الفعل بواسطة الفينومينولوجيا الفلسفية (انظر في ذلك كيميليف يو، أ، الأنتروبولوجيا الفلسفية- الدينية البورجوازية المعاصرة، موسكو 1985).

واستقر مفهوم "فينومينولوجيا الدين" نهائياً، كمفهوم فلسفي ديني محترف، بفضل أعمال العالم الهولندي جيرارد فان دير ليو. ففي عام 1925 صدر في اللغة الهولندية كتابه تحت عنوان "مقدمة في فينومينولوجيا الدين"، وفي عام 1933 ظهر كتاب آخر بعنوان "فينومينولوجيا الدين" في اللغة الألمانية.

كانت فينومينولوجيا الدين ترتبط تقليدياً بهولندا وألمانيا. أما في الوقت الحاضر فإن فينومينولوجيا الدين تنتشر على نطاق واسع في بلدان أخرى من أوروبا الغربية وفي أمريكا الشمالية.

ويمكننا القول على وجه العموم إن فينومينولوجيا الدين لم تتكشف في أي وقت من الأوقات عن وحدة على صعيد المضمون أو المنهج. لذا لا يبدو ممكناً الحديث عن فينومينولوجيا الدين كتشكيل نسقي*. ولا تجوز تسميتها مدرسة نظرية بالمعنى الصارم للكلمة. ومع ذلك بوسعنا أن نبرز بعض الملامح العامة التي تُستنسخ بشكل أو بآخر في جميع المنظومات التي تنتمي إلى فينومينولوجيا الدين.

---

* - النسق (System) ، جاء في القاموس المحيط أن "النسق هو ما جاء من الكلام على نظام واحد"، وفي المنجد أن "النسق ما كان على طريقة نظام واحد من كل شيء"، و"تناسقت الأشياء انتظم بعضها إلى بعض"، وبهذا المعنى فإن النسق يحيل على النظرية والمذهب، وهو المعنى الذي ذهب إليه المؤلف- المترجم.

إن المقاربة أو الطريقة الفينومينولوجية، بمقتضى توجهها المنهجي في البحث الديني، تسترشد بالنتائج الفكرية المحايدة والموضوعية، التي يتم التوصل إليها عن طريق البحث غير المنحاز والمتحرر من عبء القيم. وتشدد فينومينولوجيا الدين على استقلالها عن الاهتمامات اللاهوتية، وعن فلسفة الدين، وكذلك عن طرائق البحث الديني المختلفة، بما في ذلك تاريخ الدين.

وتتعامل جميع ضروب فينومينولوجيا الدين مع الظواهر الدينية المنفردة التي تؤخذ بعيداً عن روابطها التاريخية، فهذه الروابط يدرسها، برأي الفينومينولوجيين، تاريخ الدين. وفينومينولوجيا الدين لا تنشغل بمشكلات أصل الدين وإعادة إنتاجه، ولا تستخدم في تطبيقاتها على الدين أية نظريات تطورية أو معادية للتطور.

ويتلخص التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين في استخدام طريقة "تعليق الحكم" (Epoche) الفينومينولوجي، ويعني ذلك الامتناع عن إصدار الأحكام الوجودية أو اليقينية أو القيمية. ويتعين على فينومينولوجيا الدين أن تثبِّت وتعقل الأشكال المتنوعة من علاقة الإنسان بالله، لا أن تتحدث عن أفعال الله أو تنفي وجوده.

إن استخدام "تعليق الحكم" الفينومينولوجي يستلزم في حقيقة الأمر رفض أية مواقف نقدية بخصوص الدين. وهذه هي حقيقة الحياد الفكري القيمي لفينومينولوجيا الدين. ويرى فينومينولوجيو الدين في هذا الحياد إحدى الفضائل الكبرى لنظريتهم، ويأخذونه كذلك على محمل التباين المثمر عن فلسفة الدين.

إلى جانب استخدام "تعليق الحكم" الفينومينولوجي، ثمة خاصية أخرى هامة لفينومينولوجيا الدين ألا وهي تطبيق "الرؤية الماهوية"، التي تتلخص في الغالب الأعم في التأمل الحدسي للجواهر الكامنة في أساس الظواهر الدينية.

إن الرؤية الماهوية التي تستوجب، كشروط ضرورية، استخدام الاستشعار (Empathy)، أي الفهم الشعوري، الحدس، وكذلك وجود التجربة الدينية الخاصة، تفضي حتماً إلى نزعة ذاتية صريحة، وأحياناً بالغة الخطورة، في الممارسة البحثية. ولقد أصبح الاتهام بالذاتية، التي تقضي في حقيقة الأمر على الموضوعية التي يتم

التوصل إليها– فيما يزعم الفينومينولوجيون– بواسطة "تعليق الحكم"، الاتهامَ الأساسي من جانب نقاد فينومينولوجيا الدين.

وتبعاً لغلبة أحد المنهجين المشار إليهما– "تعليق الحكم" الفينومينولوجي والرؤية الماهوية– في هذه أو تلك من النظريات الفينومينولوجية، يمكننا، بشيء من الإيجاز، أن نقيم الفارق بين فينومينولوجيا وصفية متأصلة في التفحص التجريبي للمعطيات، وفينومينولوجيا تفسيرية تتطلع إلى الكشف عن معنى ما أعمق للظواهر الدينية. هذا وقد أفضى البحث عن نظرية تفسيرية ملائمة لدراسة الظواهر الدينية دراسة مقارنة وبين ثقافية إلى ظهور "الفينومينولوجيا التأويلية".

تكمن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا الوصفية في تصنيف ونمذجة الظواهر الدينية. إنها تجمِّع الظواهر المتقاربة من ثقافات وعصور مختلفة أشد الاختلاف. وتطلق على هذه المجموعات من الظواهر تسميات مثل "الصلاة"، و"القربان"، و"الأسطورة".. إلخ. وكانت هذه المهمة قد سادت في فينومينولوجيا الدين الباكرة، ما قبل الكلاسيكية. أما فينومينولوجيا الدين الكلاسيكية فعادة ما يقصد بها تلك النظريات التي تأسست في النصف الأول من القرن العشرين، وأسسها ممثلون بارزون لفينومينولوجيا الدين، أمثال ماكس شيلر، ورودولف أوتو، وجيرارد فان دير ليو.

يحدد ريتشارد شيفلر *(Schaeffler R.)* التوجه الأساسي لفينومينولوجيا الدين الفلسفية من النوع التفسيري على النحو الآتي: "لقد وضعت الفينومينولوجيا الفلسفية نصب عينيها مهمة الكشف عن شكل وبناء الظواهر الملموسة– التي هي فردية دائماً– اللذين يجيزان النظر إلى هذه الظاهرة كظاهرة من نوع محدد، ومثال عن شيء ما عام. وهذا كله بمعنى أن الظاهرة المعنية تمتلك في العام، الذي تجسد مثالاً عليه وحالة من حالاته، جوهرها وسندها وديمومتها. وبمنزلة هذا البناء الحامل... يجب أن يَمثُل "المفهوم الجوهري" الذي سعت الفينومينولوجيا إلى الكشف عنه في الظواهر الملموسة الجلية"[1].

[1] - Schaeffler R. Reigionsphilosophie. S. 108.

تكمن نقطة الضعف الأساسية للفينومينولوجيا في مقدمتها المبدئية عن أن الإنسان، حتى في العصور السحيقة جداً ومع أشد الأشكال غرابة في تعبيره عن تدينه، يمتلك الجوهر ذاته الذي يمتلكه الفيلسوف الفينومينولوجي المعاصر. وبمعنى أوضح، إنها تجعل من صورة الإنسان المعاصر مضافاً إليها الوعي الذاتي للفينومينولوجي المعاصر مقدمة أولية تنطلق منها. بيد أن هذه المقدمة تدخل في تناقض صريح مع الفهم المتعاظم للخصوصية الثقافية والتاريخية التي تنطوي عليها أشكال الحياة الدينية.

لكن فينومينولوجيي الدين المعاصرين يتطلعون إلى تجاوز هذه اللاتاريخية المبدئية لبرنامجهم المنهجي. وبرأينا أن هذا هو بالضبط ما يفسر تلك الجهود الحثيثة التي تبذل في العقود الأخيرة من أجل المزاوجة بشكل ما بين الطريقتين الفينومينولوجية والتاريخية في بحث الدين.

2- تاريخ الدين

يبدي البحث الديني الغربي اهتماماً كبيراً بتاريخ الدين. ومن المعروف أن "تاريخ الدين" لا يوجد كنسق علمي فحسب، بل إن مجموعة مباحث الدين بأسرها تطلق عليها هذه التسمية أحياناً. ويحمل أكبر اتحاد منظم للباحثين الدينيين اسم "الجمعية الدولية لتاريخ الدين" (IAHR).

ومن وجهة بالغة العمومية يمكننا القول إن تاريخ الدين يجري فهمه كطريقة بحث يتعين عليها وصف ومعرفة تكون الدين ضمن العلاقات التاريخية- الدينية المحايثة، وكذلك في السياق الاجتماعي- التاريخي والتاريخي- الثقافي العام.

ولقد ارتسم في البحث الديني المعاصر موقفان أساسيان في فهم مادة "تاريخ الدين". يُعنى الموقف الأول بالجمع البسيط للوقائع، وتحليل المعطيات الوصفية، وكذلك بدراسة المصادر، وفي المقدمة منها النصوص الدينية القديمة. ويرى أنصار الموقف الثاني أن على تاريخ الدين أن يمتلك مدخلاً نظرياً أوسع من ذلك، تُستخدم

فيه معطياتُ المقارنة بين الأديان، والتصنيفاتُ النظامية، ويتم فيه إعداد النماذج وإجراء التعميمات. وهذان الموقفان المشار إليهما لا يبرزان في الحوارات المنهجية فحسب، إنما هما محققان في الأبحاث العلمية على نطاق واسع.

هذا الوصف للموقفين الأساسيين في فهم تاريخ الدين حتى وإن كان موجزاً، إلا أنه يشهد بأن البحث الديني الغربي المعاصر قد تخلى عن الطريقة التطورية في تقصي الدين، وبالدرجة الأولى في تقصي تاريخ الدين. وهذه الطريقة كانت قد اكتسبت أهمية خاصة في فلسفة الدين والبحث الديني في القرن التاسع عشر. فنظريات التطور، كما كان معترفاً بذلك على نطاق واسع، استطاعت أن تتحول إلى أداة ملائمة للتفسير لا في المجال البيولوجي فقط، بل أيضاً في حياة الإنسان الاجتماعية- التاريخية والروحية. وقد أسست المقاربة (الطريقة) التطورية في دراسة الدين، كما اعتُبر آنذاك، الشروط من أجل الضبط التاريخي والمنتظم للمادة الدينية- التاريخية شديدة التنوع. وأكسبت هذه الطريقة البحث الديني، بشقيه الفلسفي والعلمي الخاص، وضعاً علمياً رصيناً بحكم التزام البحث الديني بالطريقة ذاتها التي تأخذ بها الفروع العلمية الأخرى.

لقد خلص الباحث دوغلاس ديفيس *(Davies D.)* بعد معالجته لوضع البحث الديني في القرن التاسع عشر إلى أن: "الدراسة النقدية للدين، بوصفه مظهراً من مظاهر الحياة بالغ الأهمية، سرعان ما أحرزت وسط المفكرين أهمية لم تكن لها في السابق، وذلك لأن نظرية التطور أصبحت على حين غرة مفتاحاً لكشف أسرار الدين والدافع المحرض على هذا العمل...فإذا كان اللاهوتيون قد تأثروا من عملية فقدانهم للمعرفة اليقينية عن مصادر الدين، فإن الآخرين في تلك اللحظة بالذات بدؤوا يتصورون كيف ينتجون فهم الأسس التي تقوم عليها المساعي الروحية عند الإنسان. لقد بدت المسألة وكأن حيازة الاكتشافات المثيرة عن الإنسان تنتقل من أيدي اللاهوتيين إلى هذه المجموعة الجديدة من العلماء الذين يستلهمون المثال

الفلسفي للتقدم. هؤلاء تلقوا دعماً وتوجهاً جديداً بفضل الاكتشافات العملية للبيولوجيا"[1].

وبالفعل اتضح أن المنهج التطوري خصب للغاية. فالكثير من المفاهيم والتصورات، لاسيما مفاهيم الطوطمية والأرواحية* وغيرها، قد انخرطت بثبات في مخزون البحث الديني. غير أن المنهج التطوري في الوقت الحاضر اختفى عملياً من البحث الديني الغربي. ولم تعد تتأسس في فلسفة الدين تلك المخططات الكبرى التي تتحدث عن التطور المرحلي للدين.

ومن وجهة نظرنا أن غياب المنهج التطوري عن فلسفة الدين المعاصرة لا يرتبط فقط بضعف قوة الاكتشاف للأفكار التطورية في الفكر المعاصر. فنظرية التطور مازالت تستخدم، بهذه الدرجة أو تلك، ليس في العلوم الطبيعية فحسب، إنما في العلوم الاجتماعية أيضاً: علم النفس والأنتروبولوجيا وعلم اللغة. على حين أن السبب الأساسي يعود- برأينا- إلى أن المنهج التطوري في البحث الديني كان على صلة وثيقة بالتوجه المناوئ للدين. إضافة إلى أن هذا المنهج قد اشترط طريقة الاختزال في فهم الدين.

وجدير بالذكر أن الرفض الشديد للاختزالية (Reductionism) في تفسير الدين وفهمه هو إحدى أميز أمارات البحث الديني الغربي المعاصر. فالاختزالية؛ أي إرجاع التدين إلى عوامل من خارج الدين، وتفسير الدين من خلال هذه العوامل، باتت من النادر مصادفتها. ومن حيث المبدأ أصبحت الطريقة الاختزالية في تقصي الدين لا تطرح في البحث الديني ذاته، بقدر ما تطرح في الفروع الأخرى من المعرفة العلمية.

وفي الوقت الراهن تعد البيولوجيا الاجتماعية من أكثر النظريات الاختزالية شهرة وتأثيراً في تطبيقاتها على الدين. ويؤكد إدوارد ويلسون *(Wilson E.)*، الممثل

---

[1] - Davies D. J. Meaning and Salvation in Religious Studies. Leiden, 1984. P. 1.

* - الأرواحية (Animism) تعني أن لكل كائن من الكائنات سواء كان نباتاً أو حيواناً، ولكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة روح تسيرها وبها تقوم صورتها، وهو تصور الشعوب البدائية عن عالم الأرواح، ومن ثم الآلهة، والذي شكل أساساً لظهور الأديان في مرحلة لاحقة- المترجم.

الأشهر للبيولوجيا الاجتماعية، أن العقائد الدينية التقليدية لم تنطمس من جراء إفلاس الأساطير التي بنيت عليها، بقدر ما كان ذلك بسبب الفهم المتنامي بأن الإيمان يعتبر بدوره "آلية بقاء". "فالأديان، مثل التنظيمات البشرية الأخرى، تطورت على النحو الذي يضمن البقاء الأفضل والتأثير الأكبر لأنصارها"[1].

3- التأويل* والبحث الديني

يتقاطع الجدل الدائر حول المناهج الفينومينولوجية والتاريخية في البحث الديني مع الجدل بشأن الدور الذي يلعبه التأويل. والجدل بشأن التأويل يتوخى وضع نظرية عامة في التفسير تصلح لدراسة الدين.

والتأويل قد يمتلك معنيين مختلفين. إذ يمكنه، أولاً، أن يعني التعقل النظري لعملية التفسير؛ وقد يحيل، ثانياً، على النظرية ذاتها التي تجعل من الممكن، بحسب ما يُزعم، الكشف عن المعنى الخفي للظواهر الدينية.

وبرأي عدد من الفلاسفة والباحثين في الدين أن التأويل بمقدوره أن يصبح أساساً ملائماً من أجل "علم عن الدين". ويعتبر أوتو بولنوف *(Bollnow O.)* أنه إذا فهم هذا العلم كنظام تأويلي، فسوف تسقط اتهامات كثيرة بحق البحث الديني.

إذ يقر بولنوف أن البحث الديني المعاصر يتعرض لنقد متعدد الأشكال. والاتهامات الأساسية التي توجه إليه هي: عدم قدرته على التحديد الصارم للمفاهيم التي يستخدمها، ويغيب عنه تعريف الدين المتعارف عليه من قبل الجميع، وهو لا يستطيع بلوغ "شكل مطابق للنظرية العلمية"، مادام لا يستخدم فرضيات بمدلول محدد وقابلة للاختبار.

---

[1] - Wilson E. On Human Nature. Cambridge (Mass.); L., 1978. P. 3.

* - التأويل أو الهيرمينوطيقا (Herméneutique) فلسفة (أو فن أو علم) التأويل، وتعني الكشف عن المعاني الخفية أو المستترة في النص، أو قصدية النص الذي يفصلنا عنه التاريخ والجغرافيا والنمط الثقافي، من خلال استراتيجية لقراءة النص تعتمد مفهوم القراءة الإبداعية التي تنفي سلطة القراءة الأحادية والقراءة السطحية- المترجم.

ولتفنيد هذه الاتهامات يبسط بولنوف محاجّته الآتية: في الفلسفة المعاصرة يمكننا– بحسب بولنوف– أن نبرز ثلاثة تيارات كبرى: نظرية العلم (الوضعية)، وفلسفة التأويل (فلسفة علوم الروح)، والفلسفة النقدية (نقد الأيديولوجيا). ويؤكد بولنوف، مستشهداً بكلام ك– أو آبل، أن فلسفة العلم وفلسفة التأويل ونقد الأيديولوجيا تشكل ثلاثية منهجية للعلم المعاصر. وأن هذا التنوع ذاته في التيارات الأساسية يظهر أن فكرة العلم الواحد، التي طرحتها نظرية العلم الوضعية، قد باءت بالفشل. وبمقتضى ذلك لا يحتاج العلم عن الدين لأن يبرئ نفسه أمام الاتهامات المصطبغة بالصبغة الوضعية. أما فلسفة التأويل فقد تم الاعتراف بها منذ وقت طويل في نظرية المعرفة الفلسفية كفرع علمي ضروري وله ما يبرره. لذا، "لا ينبغي للعلم عن الدين أن يشعر بالذلة وانعدام الثقة بالمعنى العلمي– يؤكد بولنوف على نحو خاص– إذا كان هذا العلم يعتبر نفسه علماً تاويلياً"[1].

تعد المفاهيم المستخدمة في العلم عن الدين مفاهيم تأويلية. ولا يمكن تعريفها إلا عن طريق إجراء دوّار من الشرح التأويلي[*]. غير أن هذه المفاهيم لا تقل صرامة عن مفاهيم العلوم العملية. ويمكن لذلك الجدل الذي لا نهاية له حول مفهوم الدين أن يكون مثالاً واضحاً على خصوصية مفاهيم العلم عن الدين. إذ يلاحظ بولنوف أنه "يمكننا تعريف الدين، لكن هذا التعريف يجب أن يتم بطريقة أخرى مختلفة عن العملية المعتادة في التعريف. فالدين لا يوجد من فوقه جنس نستطيع في حدوده

[1] - Bollnow O. F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. S. 300.

[*] - الدور التأويلي (أو الدائرة الهيرمينوطيقية) يُبنى على أن عملية الفهم ذات طبيعة دوّارة أو دائرية، ولفكرة الدور تاريخ قديم، فمثلاً يعلن القديس أوغسطين أننا "من أجل أن نفهم الكتاب المقدس يجب أن نؤمن به، لكن من أجل أن نؤمن به يجب أن نفهمه". "إن الصيغ المختلفة من الدائرة التأويلية ترتبط جميعها بإدراك الاشتراط المتبادل بين التفسير والتأويل من جهة، والفهم من جهة أخرى؛ فمن أجل أن نفهم شيئاً ما لا بد من تفسيره، وبالعكس". وكان الفيلسوف الألماني فريدريك شلييرماخر (1768- 1834) هو من أعاد بناء مفهوم الدور على مثال الكل والأجزاء: "من أجل أن نفهم الكل يجب أن نفهم أجزاءه المنفردة، لكن حتى نفهم الأجزاء المنفردة لا بد وأن نمتلك تصوراً مسبقاً عن معنى الكل، فالكلمة هي جزء بالنسبة للجملة، والجملة هي جزء بالنسبة للنص، والنص هو جزء بالنسبة للتراث الإبداعي لمؤلف بعينه، وهكذا".أما فلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا) المعاصرة فقد أعطت منحى آخر لهذا الدور، فعلى سبيل المثال يعلن ويلهلم دلتاي: لا يمكننا أن نفهم النص، من حيث هو تموضع لحياة الفرد المبدع، إلا إن فهمنا العالم الروحي لعصره، وهذا بدوره يشترط علينا فهم تموضعات الحياة التي خلفها هذا العصر. (راجع بالروسية: معجم الفلسفة الغربية المعاصرة، موسكو 1991، ص 76، والموسوعة الفلسفية العالمية، موسكو 2001، ص 229)- المترجم.

وصفه بمساعدة التعريفات الخاصة"[1]. ولا يمكن تعريف الدين إلا بالطريقة التأويلية، نعني بذلك أنه يجب الانطلاق من إحدى أفكاره، وهذه الفكرة سوف تغتني لاحقاً عن طريق البحث الاستقرائي والوضعي.

لا يجوز النظر إلى الأديان المنفردة كأنواع لجنس "الدين". فهنا لا وجود لقاسم مشترك أو جوهر عام. إن جميع الأديان تمتلك تشابهاً عائلياً ليس من السهل تحديده على المستوى المفهومي. وهذا التشابه الذي نلتقطه لا يجب أن يستند إلى الحدس فقط، بل ينبغي إثباته منهجياً. ومثل هذا المنهج مازال يترتب علينا إعداده. و"بوسعنا أن نأمل في الوصول إلى تعريف جوهري للدين، إذا اهتممنا بالسؤال عن وظيفة الدين في العلاقة المركبة للحياة الإنسانية"[2]. وعلى نحو مشابه حاول دلتاي الوصول إلى تعريف جوهري للفلسفة.

أما فيما يتعلق بوضع الفرضيات في العلم عن الدين، فهنا يرى بولنوف أنه يجب الانطلاق من أن الفرضية في العلوم عن الروح تقوم بوظيفة مختلفة تماماً عنها في العلوم الطبيعية. فالفرضية في هذه الأخيرة هي تصديق مصاغ بدقة، يتعين عليه أن يفسر أمراً ما. أما في العلوم عن الروح فهي معنية بملء الفراغ في هذه أو تلك من العلاقات ذات الدلالة. وفي هذه الحالة من الأفضل أن نتحدث عن فهم مسبق ينال تحديداً كبيراً في سياق العمل البحثي. ومن ثم فإن "الحديث في حالة الفرضية (العلمية) يجري على تصديق مصاغ بمفاهيم واضحة، يتم التحقق من أهميته بالتجربة. ويتحول وضوح الصياغة إلى مقدمة لإمكانية التحقق الدقيق. والعملية من بدايتها تجري في فضاء من الوعي اليقظ. أما الفهم المسبق (أي الفرضية في علوم الروح) فهو، على العكس من ذلك، معطى فقط في شعور داخلي مبهم يتقدم متلمساً طريقه، ويتبدى وضوحه في سياق العمل ببطء كبير. وفي حين أن الإجراء، فيما يتعلق بالفرضية، يُستنفد حالما يتخذ القرار بصدقها أو كذبها، فإن عملية التفسير، أو

---

[1] - Ibid. S. 306.
[2] - Ibid. S. 308.

الطريق من الفهم المسبق الغامض إلى فهم محدد صريح لا ينتهي مطلقاً، بل يقود إلى مجاهل جديدة باستمرار"[1].

ويخلص بولنوف من محاكماته هذه إلى النتيجة الآتية: "لا يقل العلم عن الدين، بوصفه فرعاً علمياً تأويلياً، صرامة عن فروع العلوم التي تتطور بالتوافق مع النموذج العلمي"[2].

إن البحث الديني التأويلي (الهيرمينوطيقي)، مثلما هو واضح من محاكمات أوتو بولنوف، يستند بصورة واسعة إلى النظرية الفلسفية الهيرمينوطيقية المعاصرة. غير أن الهيرمينوطيقا الفلسفية ليست نظرية فلسفية دينية. لذلك فإن تزايد الاهتمام بفلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا) ليس بوسعه أن يدحض أطروحتنا العامة عن غياب أي شكل من أشكال العلاقة القوية أو المثمرة بين فلسفة الدين المعاصرة والبحث الديني.

4- الفلسفة والبحث الديني في نظرية نينيان سمارت

يبحث بعض من ممثلي فلسفة الدين الغربية المعاصر بإصرار عن طريقة لمزاوجة ما، بل ربما لتكامل طرائق البحث الفلسفي والبحث الديني- العلمي في دراسة الدين. والمشروع الطريف لتوحيد فلسفة الدين وعلوم الدين كان قد طرحه الفيلسوف المعروف نينيان سمارت *(Smart N.)*.

لقد قام سمارت بتطوير نظرته إلى علاقة فلسفة الدين بالبحث الديني. إذ كان يعتقد، على مدى مرحلة طويلة كفاية، أن دور الفلسفة في نطاق هذه العلاقة يجب أن ينحصر في "التحليل المفهومي" الذي فهمه على أنه بحث الوضع المنطقي للمفاهيم والأفكار الدينية. أما في الوقت الحاضر فيرى سمارت أن على فلسفة الدين في تمازجها مع البحث الديني أن تصبح نوعاً من "فلسفة رؤى كونية*". وكلمة "رؤية

---

[1] - Ibid. S. 311.

[2] - Ibid. S. 313.

* - لقد ترجمنا التعبير الروسي (Мировоззрение) على صفحات هذا الكتاب من قبل بكلمة فكر، ونعطيه الآن معنى الرؤية الكونية، ولا تناقض بين التعبيرين، فالفكر الديني أو العلمي أو الفلسفي هو رؤية كونية للعالم

كونية" تعني عند سمارت جملة الأيديولوجيات الدينية، التقليدية منها والحديثة، وتعني أيضاً الأيديولوجيات العَلمانية.

ويتلخص مشروع سمارت بأن يُستخدم الجهاز المفاهيمي لفلسفة الدين والبحث الديني من أجل دراسة جميع أيديولوجيات العالم الأكثر أهمية وانتشاراً وتأثيراً، الدينية منها والعَلمانية. وبحسب خطة سمارت فإن دراسة الدين التي تعقل كل تنوع "الحياة الرمزية" للبشرية، وتستخدم المنهج المقارن على نطاق واسع، يمكنها أن تبدو ناجعة في بحث الأيديولوجيات الأكثر أهمية في العالم المعاصر. مثل هذا البحث الديني قد يكون ذا فائدة أيضاً من أجل صياغة رؤية كونية جديدة، تأخذ بعين الاعتبار اختلاف العالم المعاصر وتضاربه، وكذلك حاجة هذا العالم إلى آراء عامة توحده. على هذا النحو يضع سمارت أمام البحث الديني إنجاز مهام البحث العلمي بالمعنى الخاص، وكذلك مهام الرؤية الفلسفية الكونية.

في المظهر العام يصور سمارت مشروعه على النحو الآتي: "يتعين على البحث الديني المعاصر، إلى جانب دراسته للأديان التقليدية، أن يلتفت أيضاً إلى معالجة الرموز والأيديولوجيات– مثل القومية والماركسية والديمقراطية– التي تنافس الدين، وفي الوقت نفسه تعد بذاتها، وبمعنى لا يقل أهمية، رموزاً وأيديولوجيات دينية. وعلى هذا النحو فإن الدراسة المعاصرة للدين تمهد السبيل لتعقل الرؤى الكونية، التقليدية منها والعَلمانية، التي باتت محركاً للتعاقب والتغير الاجتماعي والأخلاقي؛ لذا ينبغي عليها تقصي العقائد والمشاعر، وكذلك أن تسعى لفهم ما يوجد في أذهان الناس. فما يؤمن به الناس هو مظهر هام من مظاهر الواقع بصرف النظر عن كونه صادقاً أم لا"[1].

والحياة والإنسان، وهذا هو المعنى الذي يريده سمارت تماماً من هذا التعبير. علماً أن الترجمات العربية عن الروسية درجت على ترجمة التعبير الروسي المذكور بكلمة "عقيدة" نقلاً عن القاموس الروسي العربي، ونحن لا نتفق مع هذه الترجمة، لأن الدين (وكذلك الفلسفة) ليس مجرد عقيدة، مع كون العقيدة جزءاً من مكوناته. في حين أن المضمون الصحيح للتعبير الروسي نجده في معجم اللغة الروسية الذي يشرح هذه المفردة على النحو الآتي: "جملة المبادئ والنظرات والقناعات التي تحدد موقف الإنسان من الواقع" (معجم اللغة الروسية في أربعة مجلدات، الطبعة الثانية موسكو 1981). وكذلك نجد المعنى ذاته في جميع الموسوعات الفلسفية الصادرة بالروسية، ونحيل على الموسوعة الفلسفية العالمية الصادرة في موسكو عام 2001، ص 638- المترجم.

[1] - Smart N. Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs. N. Y., 1983. P. 1.

يبين سمارت المواقف العامة التي يجب على الباحث أن يتخذها في أثناء إنجاز هذا المشروع: "يتعين على محلل (دارس) الرؤى الكونية أن يكافح على جبهتين. فمن اليمين يوجد المؤمنون "التقليديون" الذين يرون في الوصف الذي لا يتأثر بالعقائد ولا يثمنها تهديداً خفياً للإيمان. ومن اليسار أولئك الإنسانيون والماركسيون الذين يعتبرون الدين أمراً لاعقلانياً، وهو ما يجب أن يفسر كضرب من الإسقاط* "[1].

يبرز سمارت من ثم مواصفات البحث الديني المعاصر التي تؤسس الشروط من أجل حل هذه القضية، وهي الآتية: أولاً، إنه بحث تعددي (Plural)، يُعنى بالديانات المختلفة والرؤى الكونية العَلمانية؛ ثانياً، هو بحث منفتح، بمعنى أنه يدرس منظومات العقائد والرموز التي تقع على تخوم الديانات التقليدية؛ ثالثاً، مثلما يعالج الرؤى الكونية بصورتها التاريخية، يعالجها كذلك بصفتها مصاغة في نظام (Systematical)، ويتطلع عن طريق "الاستشعار المركَّب" إلى أن يقف على وجهة نظر المؤمنين؛ رابعاً، يجري مقارنات موضوعاتية تساعد على إلقاء الضوء على الديانات المنفردة؛ خامساً، إنه بحث متعدد المناهج: يستخدم مناهج عديدة من علوم مختلفة– التاريخ، وتاريخ الفن، وعلم اللغة (الفيلولوجيا)، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والفلسفة، وغيرها؛ سادساً، يسعى إلى إظهار السلطة التي تتمتع بها الأفكار والممارسة الدينية، وكذلك تفاعلها مع أوجه أخرى من حياة الإنسان؛ سابعاً، يمكنه أن يؤسس الشروط لا من أجل فهم العالم ومنظومات عقائده فحسب، بل من أجل البحث الشخصي عن الحقيقة الروحية أيضاً[2].

ويتوجب على "فلسفة الرؤى الكونية" المنشودة هذه أن تنظم بشكل ما المكونات المختلفة لمجموعة الأبحاث الدينية. ويرى سمارت أن "فلسفة الدين يجب أن تتسع لكي تصبح فلسفة رؤى كونية. ويتعين عليها أن تكون طابقاً علوياً في بناء يشكل التحليلُ المقارن والتاريخي للأديان والأيديولوجيات طابقَه الأوسط، أما طابقه

---

* - الإسقاط (Projection) آلية نفسية يعزو بها المرء أفكاره وعواطفه إلى الآخرين- المترجم.

[1] - Ibid. P. 17.

[2] - Ibid. P. 15 – 20.

الأدنى فتشكله الفينومينولوجيا، لا فينومينولوجيا التجربة والفعل فقط، إنما أيضاً فينومينولوجيا الحياة الرمزية للإنسان بوجه عام"[1].

ويجب على فلسفة الرؤى الكونية أن تكون مرتبطة "واقعياً" بالرؤى الكونية الموجودة بالفعل. كما أن عليها أن تقوم بتحليل بنية وتاريخ هذه المنظومات من الرؤى الكونية. وبهذا الصدد يجري سمارت قياساً تمثيلياً على فلسفة العلم، التي اتضح أن تعاونها مع تاريخ العلم كان له بالغ الأثر عليها.

إذ يمكننا التوصل على أساس التاريخ والدراسة المقارنة للدين إلى إدراك "البنية المنطقية لهذه المنظومات". بتعبير آخر، يمكن أن يصبح مفهوماً طابع العلاقة بين الأبعاد المختلفة للدين، وكذلك طابع العلاقة بين المكونات المعتقدية المختلفة.

إن الدراسة المقارنة للدين والأيديولوجيات العَلمانية ممكنة، برأي سمارت، لأنها تتمتع ببعض "الصفات الثابتة المشتركة". فسمارت يعتقد أن الأديان والأيديولوجيات العلمانية "تكشف عن علاقة وثيقة بين النظرية والممارسة؛ وهي مما لا يمكن التحقق منه أو تكذيبه بسهولة؛ وتتطلب انجذاباً وموالاة تامين، وتقدم تفسيراً للتاريخ الإنساني؛ وتفرض مبادئ أخلاقية؛ وتملك مذهباً عن طبيعة الإنسان؛ ويمكنها أن تخضع لتطوير معين على الصعيدين الفكري والعملي؛ وتتمتع بتوجه أخروي؛ ولها كوسمولوجيا خاصة بها؛ وتملك نظرية حول أصل الدين"[2]. وإذا ما شئنا أن نوصّف باختصار ذلك العام المشترك الذي يجعل المقارنة بين الأديان والرؤى الكونية العلمانية ممكنة، فبوسعنا القول إن "الأديان شأنها شأن الأيديولوجيات توجه الإنسان فيما يتعلق بمعنى الحياة"[3].

لا ريب في أن نظرية نينيان سمارت تتضمن مشروعاً واسع المدى للجمع بين فلسفة الدين والبحث الديني. غير أن وظائف فلسفة الدين، في حدود هذا المشروع

---

[1] - Smart N. The Philosophy of Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed // Smart N. Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion. L.; Basingstoke, 1986. P. 85.
[2] - Ibid. P. 74.
[3] - Ibidem.

المسمى "فلسفة الرؤى الكونية"، تبقى مع ذلك غير واضحة. إنما يقتصر الأمر برمته على التخطيط لدورها التركيبي في المستقبل.

*　　　*　　　*

وفي حصيلة الكلام نعلن الآتي. تتلخص وجهة نظرنا في المقام الأول بأن فلسفة الدين المعاصرة غير قادرة على القيام بالوظائف المنهجية والتركيبية الجامعة تجاه مجموع علوم الدين.

كما أن علوم الدين لا تبدي من جانبها اهتماماً يذكر بفلسفة الدين. ومرد ذلك بالأصل إلى أن فلسفة الدين، برأي الباحثين في الدين، لا يوجد لديها ما تقدمه لدراسة ملموسة وصارمة للدين. علاوة على ذلك، لا يزال الباحثون الدينيون يرون، كما في السابق، أن البحث الفلسفي للدين لا يمكنه أن يكون موضوعياً، ومحايداً في مجال القيم، و"علمياً". ولإثبات وجهة نظرهم هذه عادة ما يعتلون بأن إحدى المهام الأساسية، إن لم تكن المهمة الكبرى لفلسفة الدين، هي حل المسائل المتعلقة بحقيقة الدين.

من الواضح أن ثمة علاقة تبعية وثيقة بين منهج البحث العلمي في مقاربة الدين والفهم العام لطبيعة الدين وقيمته ووظائفه، الشائع في الوعي الثقافي لعصر من العصور. فدراسة الدين وثيقة الصلة بالفهم العام للدين، السائد في عصر بعينه، وتتحدد بالمستوى العقلي والثقافي العام لتطور المجتمع إلى حد كبير.

وبوسعنا الافتراض أن الفهم العام للدين المشار إليه يفصح عن نفسه على أتم وجه في فلسفة الدين. لذلك فإن فلسفة الدين تظهر في الغالب تأثيراً غير مباشر على جماع البحث الديني.

بعض الملاحظات الختامية

إن أول مـا يسـترعي الانتبـاه عنـد تحليـل البحـث الفلسـفي الـديني الغربـي المعاصر هو عدوله عن ادعاءات الكشف عن "جوهر الدين" أو حتى تفسيره، وهي ادعاءات كانت تميز بعض ضروب فلسفة الدين في الماضي.

فبالقياس إلى هذه الادعاءات الطموحة نجد أن البحث الفلسفي الديني الغربي المعاصر يفرض علـى نفسـه قيـداً مزدوجـاً يجعـل إمكانيـة إنتـاج فهـم جوهري بالغة الصـعوبة. القيـد الأول يتمثل بـأن دينـاً واحـداً فقـط– هـي المسـيحية– يصـبح موضـوع البحث في معظم الحـالات. وبطبيعة الحال لا تحتاج أسباب هذا التقييد الذاتي لفلسفة الـدين إلـى إيضـاح وتفسـير. لكـن، وفـي الآن ذاتـه، لا بـد مـن الإشـارة إلـى أن ذلـك ينـاقض موضـوعياً توجـه فلسـفة الـدين إلـى بحـث وتعقـل "ظـاهرة الـدين" بـذاتها وفـي كليتها.

ويكمن القيد الآخر في أن الاهتمام البحثي لا يتركز إلا على منظومة العقائد الدينيـة. وهـذا التقييـد الـذاتي لا يعـوزه أيضـاً التفسـير، والأكثـر مـن ذلـك، هـو تقييـد مشروع من وجهة نظرنا. لكن ما هو جدير بالتنويه أنـه من المستبعد التوصل إلـى فهم مطابق لطبيعة الدين ووظائفه، بحال تم تجاهل مكوناته الأخرى. ويلجأ الفلاسفة عادة، حالما تصل مسامعهم هذه الملاحظة النقدية، إلى التذرع بضرورة تقسيم العمل.

ويشيرون بصورة خاصة إلى أن الممارسة الدينية تعتبر موضوع بحث واستقصاء لمجموعة كبيرة من علوم البحث الديني والعلوم الاجتماعية.

يتبدى البحث الفلسفي الديني المعاصر في جملته بوصفه استقصاءً متعدد الجوانب لنظام العقائد الدينية التي تُفهم، قبل كل شيء، على أنها بلورة للمعارف الدينية، ومخطط ديني كوني، وتصور ديني عن العالم والإنسان.

وفي الآن ذاته فإن العقائد، كما تدل التسمية ذاتها، لا يُنظر إليها بصفتها مجرد قضايا محايدة، وتصديقات موضوعية خاصة تتعلق بالوجود. فالعقائد تَمثُل في الفلسفة الغربية المعاصرة بوصفها معارف تنصهر فيها المكونات المعرفية بالمعنى الحرفي والقيمية- الوجدانية (Affective). وهذا التصور عن طبيعة العقائد يطبق بصورة مخصوصة على العقائد الدينية، الشيء الذي يجد تعبيره في فلسفة الدين.

قد يتوخى البحث الفلسفي الديني غايات متباينة، تتراوح بين موقفين حديين هما نفي مشروعية الدين والدفاع عنه. وتنطلق غالبية الأبحاث في نطاق فلسفة الدين الغربية المعاصرة من مواقف ينبغي نعتها، من وجهة نظرنا، "باللاأدرية المنهجية". وتتمثل هذه الأخيرة في مقاربة موضوعية غير منحازة تعتمد على معايير الفلسفة الأكاديمية المعاصرة. فنظريات البحث الفلسفي الديني لا تنطلق، كقاعدة عامة، من أية تصورات عامة قبلية بشأن طبيعة الدين.

كل من هذه النظريات غالباً ما يبحث مشكلة معينة، أو مجموعة من المشكلات محددة بدقة، الشيء الذي ينفي، أو أنه لا يستلزم تأسيس نظرية عامة في الدين. وبوسعنا أن نأخذ هذا الأمر على أنه تقييد ذاتي آخر للبحث الفلسفي الديني، إلى جانب ما أشرنا إليه آنفاً، وذلك إذا ما قاربنا الأمر من موقع أن البحث الفلسفي الديني يجب من حيث المبدأ أن يتطلع إلى فهم جوهر الدين الخالص، أو فهم خصائصه العامة.

وتعد الإشكالية الأبستيمولوجية، من وجهة نظرنا، إشكالية مركزية في البحث الفلسفي الديني المعاصر. فلقد شكلت في سياق التحليل موضوعاً خاصاً، على الرغم من كونه متفاوتاً بذاته. أما الموضوعات الأخرى للبحث الفلسفي الديني فهي مرتبطة

بشكل أو بآخر بالتحليل الأبستيمولوجي لمنظومة العقائد الدينية. ومادامت المعرفة، بما في ذلك عملية اكتسابها، ولاسيما المعرفة التي تحمل طابعاً عاماً- وهذا بالضبط ما تطمح المعرفة الدينية أن تكون عليه- عادة ما يصاحبها نشاط عقلي، فبمقدورنا إذن أن نفهم البحث الفلسفي الديني بأنه دراسة صريحة ومتعددة الأشكال لدور العقل في الفهم الديني للواقع الموضوعي، ودوره في المعرفة والتفكير الدينيين.

ولعل العامل الأهم الذي يستوجب أولوية الإشكالية الأبستيمولوجية في البحث الفلسفي الديني، هو ضرورة المقارنة بين إدراك الواقع وفهمه الديني وبين الأشكال العديدة من النظريات والأيديولوجيات العَلمانية، وبالدرجة الأولى مقارنة ذلك مع العلم، وكذلك مع الصيغ المختلفة من الريبية الدينية المعاصرة واللاأدرية والإلحاد. وهذه المقارنة تجري دائماً وبصورة عفوية في الوعي الجماهيري. وهي على الأخص مقارنة لا مفر منها في البحث الفلسفي الديني.

في إطار البحث الفلسفي الأبستيمولوجي للدين يشغل الجدل الدائر بين الاتجاه المعرفي (Cognitivism) والاتجاه اللامعرفي (Non-cognitivism) مكاناً مركزياً في الوقت الراهن: أينبغي أن نفهم العقائد الدينية، التعقل الديني للوجود كحالة معرفية؛ أعني كمعرفة بالمعنى الشائع في الثقافة المعاصرة، أم أن الحديث يدور عن شيء ما، يعتبر من حيث الشكل فقط معرفة بالمعنى المألوف للكلمة، لكنه في الواقع يؤدي وظائف أخرى في حياة المؤمنين.

ويتلخص "الموقف اللامعرفي" في الزعم بأن الفهم المعرفي لمعني الدين يجب أن يخلي المكان للفهم الذاتي- الفردي، والصوفي، والعملي، والأداتي وغيره. فالدين، وفي المقام الأول العقائد الدينية ليست مخططات أو نظريات ميتافيزيقية- موضوعية، بل أوضاع وانفعالات ذاتية- فردية. والحقيقة الدينية هي وضع كلي أو، بدقيق العبارة، وضع وجداني كلي للإنسان، وليس مجرد تعبير عن رأي منطقي، تجريبي أو ميتافيزيقي.

وحتى بالنسبة "للمعرفيين" فإن حقيقة الدين وقيمته "العملية"، و"الوجودية"، و"الأداتية" تعتبر بديهية. بكلام آخر، إن قدرة الدين على تأدية وظائف محددة في

حياة الإنسان، وتلبية بعض من حاجاته ليست مثار شك. والمعرفيون لا يبحثون، في حقيقة الأمر، إلا في مسألة واحدة ألا وهي: هل تعد الحقيقة الدينية حقيقة معرفية أيضاً؛ أي هل تجسد معرفة واقعية يقينية عن الله والعالم والإنسان؟

إن أنصار الاتجاه المعرفي يؤكدون منذ البدء بأن المؤمنين أنفسهم يفهمون العقائد الدينية كمعرفة واقعية عن الله والعالم والإنسان. لكن لا يجوز، بحسب ما يرون، أن نتجاهل بأن العقائد الدينية تبدو في رحاب الحياة الدينية أمراً ربما يكون صادقاً أو كاذباً على صعيد ما تطرحه من وقائع. فهذه العقائد تتعرض للشك، ويُدافع عنها، ويؤتى بالحجج "معها" و"ضدها"، ويخضعونها لإعادة التفسير.. وما شابه ذلك. وهذا كله يشهد ببداهة ذاتية بأن العقائد الدينية يقبلها المؤمنون كعقائد تتضمن الصدق أو قد تكون كاذبة. وبلغة فلسفية معاصرة نقول: في الحياة الدينية ينظر إلى العقائد بوصفها ادعاءات امتلاك الحقيقة الواقعية.

ترتبط طبيعة الفهم الأبستيمولوجي للحقيقة الدينية، في المقام الأول، بالكيفية التي تحل بها مشكلة المرجعية بالنسبة لمنظومة العقائد. والاتجاه اللامعرفي في جوهره يشترط العدول عن حل هذه المشكلة. حقاً، إن هذا العدول يحمل في أحيان كثيرة طابعاً مفسَّراً، معللاً، طالما أن الحديث يدور عن موقف فلسفي محدد.

ومن الهام أن نشير هنا إلى أن جميع ضروب اللامعرفية في فهم الحقيقة الدينية تتوخى عملياً غايات دفاعية واضحة عن الدين. وفي أثناء ذلك لا تعكس هذه اللامعرفية الفلسفية- الدينية الاتجاه السائد في الوعي الديني الجماهيري أياً كان هذا الاتجاه. لأن الوعي الديني الجماهيري يقبل منظومة عقائده المتوارثة بوصفها حقائق عن الوجود. واللامعرفية الفلسفية الدينية لا تستطيع كذلك أن ترسي جذوراً عميقة في اللاهوت*. حيث لا يمكن لأي ضرب من ضروب اللاهوت المذهبي إلا أن يعترف بالوجود الموضوعي للإله. ولا يعدو الأمر وجود صيغ ممكنة في فهم طبيعة الإلوهية.

---

* ـ وذلك لأن اللامعرفية تقول بنسبية المعرفة، بما في ذلك المفاهيم الدينية التي لا يمكن للإنسان أن يحوز معرفة كلية بها، أما اللاهوت فيرفض هذه النسبية ولا يتعامل إلا مع مفاهيم مطلقة- المترجم.

ويمكن كذلك للمعرفية (Cognitivism) كموقف فلسفي ديني أن تخدم الغايات المنافحة عن الدين. ناهيك عن أن المعرفية (أو الاتجاه المعرفي) تمتلك أفقاً أرحب كاستراتيجية دفاعية، ما دام بمقدورها الاستعانة بالتوجه العفوي للوعي الديني الجماهيري، الذي تحدثنا عنه أعلاه.

ولنا أن نؤكد بأن الاتجاه المعرفي في مقاربة الحقيقة الدينية هو فقط ما يمكنه أن يمثل أساساً للبحث الفلسفي النقدي والموضوعي للدين. فالاتجاه المعرفي هو وحده الذي يبدي استعداده للتحقق مما إذا كانت الادعاءات الدينية توافق الواقع أم لا.

إن التحليل الفلسفي الأبستيمولوجي للعقائد الدينية يعكس في جوهر الأمر وضعاً إشكالياً محدداً للدين. إنه وضع الشك في إثبات هذه العقائد وعقلانيتها وصحتها.

وبطبيعة الحال فإن الشكوك الفلسفية فيما يتعلق بالدين هي، بشكل أو بآخر، دائمة الصلة "بالشك العملي". وهذه الصلة في ظروفنا الراهنة أشد ما تكون وضوحاً. لكن في حالتنا الراهنة، وخلافاً لما كان في السابق، لا يحدد الشك الفلسفي نظيره العملي بقدر ما يبدو الأمر عكس ذلك.

القسم الثاني

فلسفة الدين بوصفها لاهوتاً فلسفياً

الشكل الأساسي الثاني من فلسفة الدين هو اللاهوت الفلسفي. لقد كانت لهذا الشكل بالذات غلبة واضحة من وجهة تاريخية. وفي حقيقة الأمر إن فلسفة الدين قبل عصر التنوير برزت كلاهوت فلسفي على وجه الحصر، وهذا لم ينفِ، بطبيعة الحال، وجود مكونات البحث الديني فيها.

إن فلسفة الدين في شكلها اللاهوتي الفلسفي ما هي إلا اندماج، أو انصهار الفلسفة والدين في كل واحد، والذي ينجز لغايات دينية.

والخاصية المبدئية للاهوت الفلسفي، بمنزلته نمطاً معيناً من التفلسف، هي القناعة الراسخة بأن الفلسفة قادرة على إعطاء حلول وضعية عملية للمشكلات الدينية. فاللاهوت الفلسفي يطرح نفسه حلاً إيجابياً ومفصلاً لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين، وبين الفلسفة واللاهوت. وهو في هذا الأمر يمتاز عن مجموعة كبيرة من المواقف في اللاهوت، وفي الفلسفة أيضاً، والتي تدعي عدم صلاحية الفلسفة من حيث المبدأ للخوض في الشؤون الدينية.

إن اللاهوت الفلسفي هو فلسفة دين تؤدي وظائف متنوعة تفسيرية وتأويلية (Interpretative) وتبريرية وعملية بالنسبة للدين. ومع ذلك، يتعين علينا هنا أن نشير على نحو خاص إلى أن الإجماع وسط الفلاسفة واللاهوتيين الغربيين على

رأي ما ووضوحهم بشأن طبيعة اللاهوت الفلسفي ووظائفه، هما الآن أقل منهما في أي وقت مضى.

يتضمن هذا القسم من الكتاب فصلين، في الفصل الأول نبحث الخصائص الأساسية العامة للاهوت الفلسفي. وينبغي النظر إلى محتوى هذا الفصل على أنه تفسير تحليلي وإعادة بناء للأفكار والمبادئ المنهجية؛ أي للبرنامج النظري في اللاهوت الفلسفي بوصفه نمطاً خاصاً من التفلسف، وكذلك لنماذجه ووظائفه الأساسية.

وفي الفصل الثاني من هذا القسم نستعرض أهم النظريات اللاهوتية الفلسفية وأكثرها تمثيلاً، من وجهة نظر المؤلف، التي تتضمن مذهباً فلسفياً متكاملاً عن الله. والنظريات هذه كانت قد تأسست في العقدين السابع والثامن من القرن العشرين.

الفصل السابع

الخصائص العامة للاهوت الفلسفي

1- اللاهوت الفلسفي المذهبي وغير المذهبي *

إن نمط التنظير الديني الفلسفي الذي سنتحدث عنه، والذي يطلق عليه "اللاهوت الفلسفي"، يمتلك إلى جانب ذلك مجموعة كبيرة من التسميات أهمها: "اللاهوت الطبيعي"، "اللاهوت الأساسي"، "الفلسفة الدينية"، "الميتافيزيقا الدينية"، "الفلسفة المسيحية"، "الميتافيزيقا المسيحية"، "اللاهوت العقلي". وبجميع الحالات فإن الحديث يتناول النشاط العقلي الذي يرتبط "ببلاغ من الأعلى"، بتلقي العلم من الوحي الإلهي في المقام الأول، ومن الموروثات الدينية أو من التجربة الدينية، أو مما يقابلهم جميعاً.

ونحن نفضل تسمية "اللاهوت الفلسفي" بمقتضى الأسباب الآتية. بداية، إن مصطلح "اللاهوت الفلسفي" يُظهر بأتم الوضوح أن الحديث يتناول محاولات تسعى بصورة من الصور لاستخدام عناصر التفكير الفلسفي تحديداً لغايات تصب في خدمة الدين. وهذا المصطلح يشير بادئ ذي بدء إلى أن المهمة الأساسية، المبدئية

---

* - اللاهوت الفلسفي المذهبي (Confessional) أي الذي يأخذ بوجهة نظر مذهبية دينية، واللاهوت غير المذهبي (Non-confessional) هو لاهوت لا يندرج ضمن أي من المذاهب الدينية المعروفة، والتعبير غير مذهبي يحيل على اللاهوت الكائن خارج المذاهب أو بعيداً عنها، وهذا هو معناه في النص الأصلي ـ المترجم.

لهذا النمط من استخدام الفلسفة تقوم في التفسير الفلسفي لمذهب عن الله في أحد الأديان التاريخية الوضعية، أو عن تأسيس مذهب عن الله بوسائل فلسفية خاصة.

إن مصطلح "اللاهوت الطبيعي" قد جرى استخدامه تقليدياً لأهداف مطابقة. ويتلخص السبب الأساسي لتفضيلنا مصطلح "اللاهوت الفلسفي" على مصطلح "اللاهوت الطبيعي" بأن المصطلح الأول يمكنه أن ينطبق على المنظومات الفلسفية الدينية سواء كانت مذهبية أو غير مذهبية. أما مصطلح "اللاهوت الطبيعي" فقد استخدم عادة للتعبير عن جهود الحجاج الفلسفي الديني والمساعي الفلسفية العملية التي تصاحب اللاهوت المذهبي. وفي بعض الحالات نستخدم في كتابنا هذا تعبير "اللاهوت الطبيعي" أيضاً للدلالة على اللاهوت الفلسفي المذهبي. ما خلا ذلك فإن مصطلح "اللاهوت الفلسفي" يسمح لنا بإبراز أن ما يُنظَر فيه هو الشكل المعاصر من هذا النمط من التفلسف. وكان "اللاهوت الطبيعي" في العصر الحديث غالباً ما يقترن بالتأملات عن "الدين الطبيعي". لكن مصطلح "اللاهوت الفلسفي" لا يجد نفسه عموماً مقيداً بهذه الدلالة.

يجري التمييز بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الفلسفي في بعض الأحيان على قاعدة التمييز في مصادر المعرفة. ومن ثم فإن اللاهوت الطبيعي هو أشبه بالمعرفة المتحصلة من الطبيعة عن وجود الله وصفاته، أما اللاهوت الفلسفي فهو معرفة الله المكتسبة بوسائل الفلسفة حصراً. ولا يبدو لنا هذا التمييز صحيحاً تماماً، ولاسيما في السياق التاريخي، ذلك لأن اللاهوت الطبيعي بالمعنى المشار إليه اعتبر على الدوام عملاً فلسفياً.

أما مفهوم "اللاهوت الأساسي" فهو، في جميع تفسيراته المختلفة، يحافظ على وضعية مذهبية محددة، ولذا فهو أضيق من مفهوم "اللاهوت الفلسفي" الذي بوسعه أن يشتمل أيضاً على التعاليم الفلسفية غير المذهبية عن الله.

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد اتفاق في الرأي حول موضوع ومناهج اللاهوت الأساسي. كما أنه يفتقر إلى وضوح الرؤية بشأن طبيعة استخدام الفلسفة فيه.

لزمن طويل كانت النقاشات حول اللاهوت الفلسفي تحمل شكل المناظرات بشأن إمكانية وجود "فلسفة مسيحية" و"ميتافيزيقا مسيحية" من حيث المبدأ، وطبيعة كل منهما ووظائفه. ولقد احتدمت هذه المناظرات بصورة خاصة في النصف الأول من القرن العشرين، في لحظة ازدهار المدرسية الجديدة*. وعموماً فإن المصير المتعدد الأشكال الذي آل إليه مفهوم "الفلسفة المسيحية" يعكس التوتر في العلاقة مع الفلسفة في نطاق المذاهب المسيحية.

إن مصطلح "الفلسفة المسيحية" يشير إلى الفلسفة المعبر عنها مسيحياً بشكل ضمني أو صريح. إنها الفلسفة التي تقيم في وفاق مع مضمون "البشارة المسيحية"، وهي أيضاً الفلسفة المستخدمة ضمن حدود المركَّب المسيحي الأيديولوجي. لذا فإن مفهوم "الفلسفة المسيحية" هو أيضاً أضيق من مفهوم "اللاهوت الفلسفي".

واللاهوت الفلسفي يمكنه أيضاً أن يرتسم بصفته "ميتافيزيقا" أو "ميتافيزيقا مسيحية". لكن تعبير "اللاهوت الفلسفي" يبدو الأفضل بمقتضى أن إشكالية المطلق، أو الإشكالية الدينية بوجه عام لا تؤلف سوى جزء من اهتمامات الميتافيزيقا، حتى وإن كان هو الجزء الأهم برأي الكثيرين.

واصطلاح "الفلسفة الدينية" لا يخلو من ميعة وغموض، إنه لا يعبر عن المهمة الأساسية لنمط التفلسف الذي نبحث فيه، ألا وهي تفسير أو تأسيس مذهب عن الله. فضلاً عن أن هذا الاصطلاح أمسى من النادر جداً استخدامه في الوقت الحاضر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية في الغرب.

أما مصطلح "اللاهوت العقلي" فلا يبدو لنا موفقاً. وبمعنى ما يمكنه أن ينطبق على نوع التفلسف الذي نتقصاه، مادامت جميع ضروب اللاهوت الفلسفي تتطلع عملياً إلى اكتساب المعرفة عن طريق العقل فقط، واضعة نفسها بهذا المعنى

* ـ المدرسية الجديدة أو المحدثة (Neo-Scholasticism) تيار فلسفي ديني نشأ في القرن التاسع عشر وأصاب مداً واسعاً في مطلع القرن العشرين، عمل على الجمع بين مختلف مذاهب الفلسفة المسيحية (الكاثوليكية بصورة خاصة)، وسعى إلى إحياء مدرسية القرون الوسطى، وبعث تراث توما الأكويني، ونشأ من جراء ذلك جدل حاد بين من يقول بوجود فلسفة مسيحية خاصة ومن ينكر وجود مثل هذه الفلسفة، وهم المدرسيون الجدد، الذين قالوا إن الفلسفة هي الفلسفة ولا أداة لها سوى العقل، وراحوا يثبتون المعتقدات الدينية بالبراهين العقلية، ويسبغون تفسيرات لاهوتية على النظريات العلمية المعاصرة- المترجم.

في مقابل اللاهوت نفسه، الذي يعتمد كذلك على التقليد (التراث) والتجربة. بيد أن محاولات استخدام العقل في النظر الديني لا يعني بعد أن الحديث يجري على عقل فلسفي تماماً، وهو الذي يعد جوهر الظاهرة التي حددناها.

* * *

في صلب برنامج اللاهوت الفلسفي يكمن فهم محدد لطبيعة التفلسف، ومفهوم محدد للفلسفة. إذ يُنظر إلى الفلسفة كتفكير حر، وأرفع إنجاز لحرية العقل البشري، وهذا يتضمن حريته في المجال الديني. وبظل هذا الفهم للفلسفة فإن أي اشتراط على فعل التفلسف، ما عدا قواعد هذا التفلسف وموضوعه، لا يعترف بشرعيته. فالفلسفة تتجه إلى كينونة موضوعها بحقوقه الثابتة في الوجود وحقيقته الراسخة. وهذا يعني أن المشكلة الأساسية للاهوت الفلسفي تنحصر فيما إذا كان التفكير الفلسفي، المستند إلى تجربة العالم وتجربة الوجود البشري فحسب، يمكنه أن يقدم بذاته معرفة ما عن وجود الله وطبيعته وفعله.

وفي أساس أي مشروع لاهوتي فلسفي، ولاسيما التقليدي منه، يكمن أيضاً تصور محدد عن طبيعة الإنسان. فاللاهوت الفلسفي، وبالدرجة الأولى في وظيفته كمعرفة فلسفية عن الله، يقضي بفهم طبيعة الإنسان على أنه "كائن ديني بالطبع". فالإنسان بطبيعته ذاتها يمتلك "نزوعاً" نحو الله. وهذا التدين البشري الطبيعي من شأنه أن يحض، بحسب افتراض ضمني أو صريح، على معرفة الله الفلسفية كتعبير عفوي وسامٍ عن طبيعة الإنسان العاقلة. وفي نطاق اللاهوت الفلسفي المذهبي يجري الإقرار أيضاً بأن الإنسان قد اختبر في الوحي الإلهي، علاوة على ما قيل، "دعوة فوق طبيعية".

بوسعنا أن نبرز نموذجين أساسيين من اللاهوت الفلسفي. النموذج الأول يتصل بالخدمات التي تؤديها الفلسفة نحو الدين الوضعي، وبتحديد أكبر نحو دين المذاهب المسيحية الغربية. والنموذج الثاني هو التنظير اللاهوتي الفلسفي غير المذهبي.

إننا نستخدم تعبير "اللاهوت الفلسفي المذهبي (confessional)" بالمعنى الآتي. يجري الكلام هنا على عناصر التفلسف وعلى النظريات الفلسفية التي يمكنها أن تكون صالحة من حيث المبدأ أو حتى مطابقة للتوجهات المسيحية الأساسية.

وطبقاً لذلك فإن جميع المبادئ والمنظومات الفلسفية التي لا يسعها أن تتفق وهذه التوجهات المسيحية الأساسية هي، وفقاً لفهمنا هذا، غير مذهبية (non-confessional).

إن اللاهوت الفلسفي المذهبي يتحقق على أرض الواقع كأحد مكونات المركّب اللاهوتي للمذاهب المسيحية الغربية. واللاهوت الفلسفي المذهبي بمعنى الكلمة الواسع هو العمل على إنجاز تركيب بين الإيمان الديني والفلسفة. وهذا يعني في المقام الأول أن مبادئه ومنظوماته النظرية تتناسب مع حقيقة الوحي الإلهي ومضمونه. ويجدر بنا أن نؤكد بأن هذا الكلام صحيح بصرف النظر عن انتماء الفيلسوف إلى أي مؤسسة مذهبية. فالحديث يجري على صيغة محددة من التنظير اللاهوتي الفلسفي.

ولا بد من القول بأن وجود اللاهوت الفلسفي المذهبي ووظائفه تستوجبهم في نهاية الأمر حاجة الدين إلى فكر ومعرفة "طبيعيين"، "معقولين" تعتبر الفلسفة تجسيداً تقليدياً لهما. ويلاحظ كلاوس كريمر *(Kremer K.)* أن: "فكرة الله تمتلك أهمية جوهرية بالنسبة للفلسفة، لكن الفلسفة أيضاً تمتلك أهمية جوهرية بالنسبة لفكرة الله. أياً كان وكيفما كان الذي يظهر أو يُخيل للإنسان على أنه الله، فالمفهوم العقلي عن الله يتقدم والحال هذه كمقياس من أجل تقييم وقبول ما يُتخيل على أنه إلهي"[1].

يرى أنصار اللاهوت الفلسفي المذهبي أن هذا اللاهوت يؤدي وظائف ضرورية جداً للدين الوضعي. ونجدهم يؤكدون بأن المبدأ الذي يقوم عليه اللاهوت الفلسفي المذهبي يشترط على نحو خاص الطابع التحضيري أو المساعد لجميع منظوماته تجاه لاهوت الوحي. علاوة على ذلك، إن الفعل الفلسفي لمعرفة الله، أي

---

[1] - Kremer K. Die Problemsituation // Um Möglichkeit oder Unmögtichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute. Leiden, 1985. S. 2.

اللاهوت الفلسفي، لا يجوز بمعنى قطعي اعتباره أمراً لادينياً أو فعلاً غير ديني* بالمرة، ينزع إلى جعل الله مجرد موضوع للفلسفة يفتقر إلى السرية والعظمة والقدرة. ومعرفة الله الفلسفية لا يجوز حسبانها مأثرة بشرية خالصة. ففي هذه المعرفة لله لكأن الأساس الإلهي للعالم يُظهر نفسه في فعل معرفة العالم.

في هذه البراهين على مشروعية اللاهوت الفلسفي المذهبي يتضح بجلاء التناقض الأساسي لهذا النوع من التفلسف. إنه التناقض بين مزاعم معرفة الله الفلسفية العقلية التي لا يتقدمها أو لا يسبقها شيء، وبين المقدمة المبدئية التي تتلخص في الاعتراف بالأساس الإلهي للعالم، وفهم العالم نفسه على أنه وحي عام يؤكد وحي الله "الخاص"، الكلامي، والمعطى في النصوص القانونية.

يمكن للاهوت الفلسفي المذهبي أن يبرز بأشكال مختلفة. ويبدو مناسباً، من وجهة نظرنا، أن نفرّع الأشكال الهامة الآتية من الاستخدام المذهبي (الديني) للفلسفة. أولاً، تطبيق عناصر التفلسف في الأقسام المختلفة من اللاهوت المذهبي، وبالدرجة الأولى عند إعداد مذهب كنسي عقيدي عن الله. ثانياً، القيام بوظائف ميتالاهوتية متعددة، نعني بذلك التحليل الفلسفي للاهوت، الذي يُنجَز لغايات خدمة الدين والدفاع عنه. ثالثاً، استخدام اللاهوت الفلسفي كمعرفة فلسفية عن الله مستقلة نسبياً، تتحقق في تلك الحدود ووفق القواعد التي تحددها المراجع الكنسية اللاهوتية. هذا الشكل الأخير يعتبر من الناحية التقليدية لاهوتاً فلسفياً، أو طبيعياً بالمعنى الصارم للكلمة.

في الحالة الأولى* ينصب الحديث على استخدام عناصر المعرفة الفلسفية والنظر الفلسفي في نطاق اللاهوت المذهبي. فتتدرج عناصر المعرفة والنظر

---

* - يستخدم المؤلف التعبيرين الروسيين " нерелигиозный " و " арелигиозный" في سياق واحد وذلك اعتماداً على البادئة الصرفية не ويقابلها في اللاتينية non ، والبادئة a ولها الاستخدام ذاته في اللغتين الروسية واللاتينية، وكلتاهما تفيد النفي، لكن البادئة الأولى (не = non) تحيل على الضدية أو العكس لمفهومين يتشاركان سياقاً واحداً، كأن نقول أخلاقي ولا أخلاقي، والثانية تدل على المغايرة إطلاقاً فتفيد أمراً لا يدخل في مفهوم الدين ولا يندرج في دائرته ولا ينسب، والحال هذه، إلى ما هو ديني ولا ديني. فمثلاً، تنتفي عن الفكر غير الديني جميع الصفات والخصائص التي تميز الفكر الديني، فالفكر العلمي مثلاً هو فكر غير ديني بإطلاق- المترجم.

* - في هذه الفقرة نبحث في واحد فقط من أشكال اللاهوت الفلسفي المذهبي المشار إليها. أما الشكلان الآخران فسوف نستعرضهما في الفقرتين اللاحقتين.

الفلسفيين في علاقة فكرية مفاهيمية غير فلسفية بجوهرها، ما يحدد الطابع الذي تؤدي فيه هذه العناصر وظيفتها. إنها تخضع لمقدمات ومعايير للعقلانية لا فلسفية، وعلى وجه الدقة، خارج فلسفية، وتصبح مجرد أدوات في عملية الوصول إلى نتائج نظرية مقررة سلفاً.

يؤدي اللاهوت الفلسفي من هذا النوع وظائف خدمية خاصة للاهوت النظامي، وهذا ما يشترطه الفهم العام المستقر لطبيعة اللاهوت النظامي في المسيحية الغربية. وإذا ما حاولنا أن نعبر باختصار عن التصورات العديدة والمتنوعة عن ماهية اللاهوت النظامي، أو عن ماهية اللاهوت ذاته بوجه عام، فبوسعنا القول إنه تفكير نظري منظم حول مضمون وطبيعة الإيمان الديني، يتصف بالمشاركة فيه أو الانجذاب إليه.

إن الجانب الأساسي في هذا الوصف هو مفهوم "المشاركة". وبالفعل، فالاشتراك في الإيمان يحدد اللاهوت بوصفه طريقة خاصة من التفكير والتنظير. والاشتراك في الإيمان لا يحدد مضمون التفكير نفسه وحسب، بل شروطه الأولية التي يتأسس عليها كذلك. ويبدي تأثيراً حاسماً على طبيعة اللاهوت أمر آخر أيضاً وهو أن عالم اللاهوت ينتمي دوماً إلى مجتمع ديني ما، وهذا يستلزم، على نحو خاص، رقابة معينة على نشاطه. وبحكم ضرورات سوسيولوجية لا تخفى على أحد لا يمكن لهذا الانتماء إلا أن يترك أثره على محتوى عمل عالم اللاهوت.

من المفهوم أن عناصر المعرفة والنظر الفلسفيين، المستخدمة في هذه أو تلك من منظومات اللاهوت بمعناه الخاص، تفقد استقلاليتها وتذوب عملياً في السياق الجديد. وفي تلك الحالات، حين لا يمكن الحديث عن تكامل تام لفعل التفلسف في السياق الجديد، يظهر توتر معلوم يولد مشكلات صعبة الحل. ومن المعروف كم كانت عملية تشكيل مذهب كنسي عقيدي عن الله معقدة في المسيحية، هذه العملية التي تحققت بالاستفادة من عناصر الفلسفة القديمة. ولعل القصور الذي شاب عملية تكامل أو إدماج هذه العناصر في التشكيلات الفكرية الأساسية للمسيحية، قد أعطى

دفعاً للدعوات إلى "فك ارتباط المسيحية بالهلينية"* (De-Hellenism) ونقد هذا الارتباط، وغيرها من الدعوات.

وعلى العموم يرتبط اللاهوت المسيحي، في تشكله التاريخي، بتاريخ الفلسفة الأوروبية برباط وثيق. وهذا ينطبق بصورة خاصة على مكونات هذا اللاهوت التي يغلب عليها الطابع "التأملي" الشديد. وهذا الحكم يصح كذلك على ضروب اللاهوت الفلسفي التي تنفي ضرورة وإمكانية الارتباط بالفلسفة. كما وأن تأثير الفلسفة على اللاهوت يتحقق من خلال السياق الثقافي العام.

فلقد انخرطت المسيحية الباكرة في عملية تفاعل مع الفلسفة القديمة بوصفها، منذ البدء، نموذجاً لا مسيحياً لفهم الوجود ونمطاً من أنماط النشاط النظري. وهذا التفاعل هو الذي حدد مظهر اللاهوت المدرسي في القرون الوسطى. وفي الأزمان الحديثة والعصر الراهن لم ينفك اللاهوت المسيحي عن التساوق مع الفلسفة على الدوام.. فيشتد بظل ذلك التأثير المباشر أو غير المباشر للفلسفة على اللاهوت.

لذا، لا يمكن للاهوت المعاصر أن يلتمس لنفسه مخرجاً عبر استعادة بسيطة لنموذج فهم الله كما يجسده الكتاب المقدس. فما يعيق ذلك هي صعوبات إعادة تفسير الكتاب المقدس التي يستوجبها، أولاً، وعي كثرة المستويات وتعدد المعاني في مضامين الكتاب المقدس، اللذين يجعلان وضع نموذج مفاهيمي موحد مسألة بالغة التعقيد؛ وثانياً، المستوى الرفيع الذي بلغه الوعي التأويلي (الهيرمينوطيقي) في اللاهوت والفلسفة المعاصرة، والذي أفضى بدوره إلى إدراك أن أي عمل تفسيري شرعي (exegetical) يكون مشروطاً إلى حد كبير بعوامل ثقافية وتاريخية كثيرة ومتنوعة. وهذا كله يعلل بدرجة عظمى التوجه إلى الفلسفة كوسيلة لمعرفة الله، وذلك يحدث لغايات تفسيرية شرعية من ناحية وعملية منظمة من ناحية أخرى.

هكذا فإن الفلسفة تُستخدم على نطاق واسع جداً في الأقسام المختلفة من لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، بالمعنى الخاص للاهوت.

* - وتعني أيضاً الفصل بين الفلسفة اليونانية والمسيحية- المترجم

وعلى الرغم من كل ذلك، تبدو لنا المطابقة بين هذا اللاهوت الفلسفي المذهبي واستخدام العقل في لاهوت الكنائس المسيحية وعقائدها الدينية أمراً لا مبرر له. كما أنه لا جدوى من مطابقة مشكلة اللاهوت الفلسفي بالكامل مع المشكلة المعروفة عن العلاقة بين العلم والإيمان.

فالعقلانية اللاهوتية- وهذا ينطبق بصورة خاصة على القرنين الأخيرين- لا تتغذى على العقل الفلسفي وحده. إذ باتت تعتمد، وبدرجة لا تنفك تتعاظم، على عقلانية المجالات الأخرى من النشاط الذهني . الروحي كالعلم والفن وغيرها.

* * *

أما اللاهوت الفلسفي غير المذهبي فهو ذلك اللاهوت الفلسفي الذي لا يستند لا في مقدماته ولا في طبيعة محاكماته ولا في تركيبه النهائي إلى "الوحي الإلهي".

واللاهوت الفلسفي من النمط غير المذهبي يقوم، في حقيقة الأمر، على تحقيق برنامج تحويل الفلسفة إلى دين. ففي واقع الحال يتلخص الاتجاه الأساسي للاهوت الفلسفي غير المذهبي بالعمل على إيجاد دين فلسفي، إيمان فلسفي. وهو يعمل قبل أي شيء على صياغة تصور عن الله بوصفه "الحقيقة الدينية المركزية". إن أي عملية تصور من هذا القبيل تتضمن موقفاً محدداً من الحقيقة الإلهية؛ أي إنها تقرر موقفاً دينياً تأسيسياً. علاوة على ذلك، إن المذهب الفلسفي عن الله يصوغ أيضاً تصوره عن طبيعة العلاقات بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، أما هذا التصور فيحدد نوع الموقف الديني من العالم، والسلوك الديني في العالم.

وبطبيعة الحال من المشكوك فيه أن يكون المذهب الفلسفي عن الله قادراً بمفرده على تقرير الموقف الديني الكامل. لكنه قادر أن يشكل أساس إيمان ما، وبالحد الأدنى، أساس "الإيمان الفلسفي" ذي الطبيعة الدينية.

إن اللاهوت الفلسفي غير المذهبي المخلص لمبادئه هو، وبحكم إخلاصه هذا، غير شرعي من مواقع اللاهوت المذهبي بجميع ضروبه. لكن، إن شئنا الكلام

على وجه الدقة، فإن اللاهوت الفلسفي غير المذهبي لا يعدو كونه، بالمعنيين التاريخي والمنطقي، استمراراً للاهوت الفلسفي المذهبي. فاللاهوت الفلسفي المذهبي الذي يتصور العالم ليس على أنه مخلوق، بل بوصفه "عالماً خالصاً"، "طبيعة خالصة"، كان قد مثل "الصيغة التمهيدية" من اللاهوت الفلسفي غير المذهبي. إنهما بالجوهر متطابقان في مقدماتهما الأساسية ووسائل تحققهما. يبقى الاختلاف في تركيبهما النهائي فقط.

وفيما يبدو، يجب النظر إلى اللاهوت الفلسفي غير المذهبي كاستكمال للتوجه الأساسي الصريح في اللاهوت الطبيعي، أي الفلسفي المذهبي، نحو الانفصال عن لاهوت الوحي. فاللاهوت الفلسفي، المصحوب "بالدين الطبيعي"، يمكنه أن يدعي بأنه سابق لا على الدين الوضعي فحسب، إنما أيضاً على المواقف النقدية منه.

* * *

إن برنامج اللاهوت الفلسفي غير المذهبي، كما قدمناه أعلاه، يشترط تكويناً فلسفياً لاهوتياً مستقلاً بالكامل، والذي بنتيجته يتأسس مذهب فلسفي عن مفهوم الإلوهية جديد كل الجدة.

حالئذ يتوجب علينا أن ننسب إلى اللاهوت الفلسفي غير المذهبي تلك الأعمال التي تسعى إلى تحقيق تركيب بين أفكار فلسفية لاهوتية مستقاة من موروثات دينية مختلفة، علماً أن المنظومة الحاصلة لا تحمل طابع المذهب التأليهي. وحتى تلك الحالات التي بوسع الحقيقة الإلهية، كما تتخيلها هذه المنظومة، أن تحصل فيها على تفسير تأليهي في النهاية، وعلى الرغم من أن هذا التفسير لا يكتمل في النظرية نفسها، فمن المناسب أن نصفها بأنها غير مذهبية. وبالطبع، فإننا في جميع الحالات نقصد دوماً النظريات التي تأسست على تربة الفلسفة الأوروبية.

وفي الختام ثمة معنى في أن نتطرق إلى مسألة انتماء تلك النظريات المختلفة- بالتساوق مع التصنيف العام الذي وضعناه في أساس هذا الكتاب- التي تضع نصب عينيها الإبلاغ عن وجود "المقدس"، وإعطاءه تفسيراً ما.

من وجهة نظر محددة يمكننا أن ننسب هذه النظريات إلى اللاهوت الفلسفي. وذلك لأنها تعالج، في حقيقة الأمر، مسائل اللاهوت الفلسفي من حيث كونه معرفة فلسفية عن الله. وهي تبين الوسائل التي نتثبت عن طريقها من وجود الحقيقة العلوية، وتفسر طبيعة هذه الحقيقة على قدر ما تعتبر ذلك ممكناً، وتسعى أخيراً إلى تصوير طابع العلاقة بين الحقيقة العلوية وحقيقة العالم الفعلية.

وتشكل الاستعانة بالتجربة بوصفها "تجربة المقدس" نقطة انطلاق لهذه النظريات. "فالمقدس" يَمْثُل على أنه يتمتع بصفات كثيرة تعد تقليدياً صفات إلهية. وفي النهاية، فإن حقيقة العالم، أو بالحد الأدنى بعض مكوناتها، قد تمثل على هيئة "هيروفانية" (Hierophany)؛ أي كظهور للمقدس، وإن لا فسوف تمثل على هيئة "ثيوفانية" (Theophany)؛ أي كتجلٍ لله. وهذا كله يعطينا أسساً بينة لكي ننسب هذه النظريات إلى اللاهوت الفلسفي من النوع غير المذهبي.

وفي الوقت نفسه يبدو من المناسب أكثر أن نصف نظريات "المقدس" كنظريات بحث ديني، مادامت الجوانب الفلسفية اللاهوتية التي أشرنا إليها منذ قليل تتكشف غالباً في سياق البحث الديني وتخضع على العموم للتوجهات الفكرية في البحث الأكاديمي.

عند تحليل "المقدس" تجري محاولة تبيان وتسمية وتوصيف موضوع الدين، زد على ذلك أنه موضوع الموقف والسلوك الدينيين عموماً، وليس موضوع دين بعينه. والحديث هنا يتناول في الحقيقة العمل على اقتراح "تعريف جوهري عام" للدين.

ويمكننا القول على وجه الإجمال إن الدين في نظريات "المقدس" يُفهم كملاقاة "للمقدس" وتعامل معه. وطبقاً لهذه النظريات تحصل هذه الملاقاة والتعامل على صيغة فريدة من نوعها في الديانات الملموسة.

إن مفهوم "المقدس" يجعل الدراسة المقارنة للأديان ممكنة، طالما أن الشرط الأساسي لهذه الدراسة يتحقق، وبالتحديد تبيان المواصفات العامة المشتركة لموضوعات الأديان المختلفة. وبمصطلحات فلسفة الدين المعاصرة يمكننا القول إن نظريات "المقدس" تكشف عن المحمول المشترك أو مجموعة المحمولات المشتركة للادعاءات أو التصورات الثابتة في الديانات المختلفة. فإذا كان البراهمان هو المقدس، ويهوه هو المقدس، والنيرفانا هي المقدس.. وهكذا، فإن شيئاً ما مشتركاً تتكشف ملامحه، حتى وإن كان هذا الشيء صعب التحديد، وتصبح المقارنة والحال هذه ممكنة.

وتجدر الإشارة إلى أن الاشتغال على إشكالية "المقدس" في أعوام الثمانينيات أصبح تواتره قليلاًً بصورة لافتة.

2- الوظائف الميتالاهوتية للاهوت الفلسفي

في فلسفة الدين المعاصرة تحتل الأعمال التي يجدر بنا أن نصفها بأنها أعمال ميتالاهوتية مكانة بارزة. وفي هذه الأعمال تعد المبادئ والمناهج وأساليب التفكير وطرائق بناء اللاهوت في المذاهب المسيحية الغربية، وعلى الأخص اللاهوت النظامي، الموضوع الأساسي للتحليل.

وفي الحقيقة، إن البحث الفلسفي للدين، الذي تحدثنا عنه في القسم الأول، هو عبارة عن أبحاث ميتالاهوتية بدرجة كبرى؛ أعني أبحاثاً في اللاهوت نفسه. وجوهر الأمر هو أن العقائد الدينية التي تعد، كما أكدنا من قبل، الموضوع الغالب في البحث الفلسفي الديني المعاصر، هي في أساسها تصديقات لاهوتية. حقاً إن هذه التصديقات ما هي إلا صيغة مختزلة ومبسطة إلى حد كبير عن التفكير اللاهوتي المعقد والغني، وعن محتواه الأصلي ونتائجه. لذا، ليس من العبث أن اتهامات كثيرة تطلق بحق فلسفة الدين المعاصرة، ولاسيما في صيغتها البحثية، بأن موضوعات البحث فيها ليس إيمان المؤمنين البسيطين ولا عقائدهم، كما أنها ليست التراكيب المعقدة بالمعنى النظري للاهوت المعاصر. ومهما يكن من أمر، فإن

العقائد بالشكل الذي يتناولها به البحث الفلسفي الديني المعاصر، ليست في الحقيقة سوى تصديقات لاهوتية، وبهذا المعنى فإن البحث الفلسفي الديني يظهر كبحث ميتالاهوتي، وهذا يناظر حال فلسفة العلم التي تبرز كبحث ميتاعلمي، أي كبحث في العلم نفسه.

وعلى هذا المنوال، يحق لنا أن نعتبر أن أي بحث فلسفي للدين المفكّر فيه نظرياً، أعني للدين في صيغته اللاهوتية، هو بحث ميتالاهوتي.

غير أننا لا نظن أن أي بحث ميتالاهوتي يمكن اعتباره لاهوتاً فلسفياً. فهذه التسمية لا ينبغي أن نطلقها إلا على الأبحاث الميتالاهوتية التي تُنجَز لغايات تخدم الدين بصورة أو بأخرى. وعطفاً على ذلك، فإن بعض النظريات، التي عالجناها في إطار تحليلنا للبحث الفلسفي الديني المعاصر، كان بوسعنا أن ننسبها إلى اللاهوت الفلسفي الذي يؤدي وظائف ميتالاهوتية. ونقصد بكلامنا النظريات الفلسفية الدينية التي تتوخى غايات دفاعية عن الدين. إلا أن دراستنا لهذه النظريات ضمن سياق البحث الفلسفي الديني في هذا الكتاب سببه، من حيث الأساس، هو أن أصحابها لا ينظرون إلى العقائد، أي موضوع بحثهم، على أنها تصديقات أو قضايا لاهوتية.

* * *

إن الميتالاهوت الذي يستند إلى مبادئ اللاهوت الفلسفي؛ أي الميتالاهوت الذي يعمل على تحقيق أهداف حصرية في خدمة اللاهوت نفسه، يركز جهوده إما على الوظائف المنهجية، أو على إدراك إشكالية العلاقة بين الميتافيزيقا واللاهوت.

وتتلخص الوظائف المنهجية أولاً وقبل كل شيء في إدخال الصرامة والوضوح المحكمين في بناء اللاهوت النظامي، وتحديد المعايير لتقييم هذا البناء. إن الميتالاهوت بالمعنى المشار إليه يسعى بصورة أساسية إلى إظهار أن اللاهوت في العديد من جوانبه يوافق المعايير المقبولة في العمل النظري الأكاديمي. وهذا العمل المنهجي يختص به اللاهوت الفلسفي لأنه يستخدم طرائق الفلسفة. خاصة وأن

منهجية اللاهوت في الوقت الراهن غالباً ما تستخدم طرائق ونتائج فلسفة العلم الغربية المعاصرة.

والميتالاهوت بوصفه منهجية للأعمال اللاهوتية، وفي المقام الأول للأعمال في ميدان اللاهوت النظامي، يشكل جزءاً مكوناً من هذه الأعمال كقاعدة عامة، وبمقتضى ذلك فإنه يبقى بعيداً عن أن يهتم به أحد.

* * *

إلى جانب عمله المنهجي ينشغل الميتالاهوت، في نطاق اللاهوت الفلسفي، بمشكلات العلاقة بين اللاهوت والفلسفة في المذاهب المسيحية. وهذه المشكلات ترتسم عملياً وعلى الدوام كمشكلات بين اللاهوت والميتافيزيقا. وبالفعل، إن أكثر التصورات انتشاراً عن طبيعة الميتافيزيقا تعطي الأسس لذلك. فالميتافيزيقا قد تُفهم بمعنى واسع جداً بحيث يصبح من المشروع مطابقتها مع الفلسفة عموماً. ويمكن للميتافيزيقا، من ثم، أن تُفهم كتفكير فلسفي بموضوع المطلق، أو بأساس الوجود إجمالاً. وبجميع الأحوال تَمثُل الميتافيزيقا كفلسفة قادرة على القيام بوظائف عملية تجاه الدين واللاهوت. بتعبير آخر، بإمكان الميتافيزيقا أن تظهر كنوع من أنواع اللاهوت الفلسفي. لذلك يجري الحديث في الميتالاهوت، في حقيقة الأمر، على تعقل ذاتي، استبطان ذاتي، طالما أن اللاهوت الفلسفي المذهبي هو طريقة من طرائق تحقق العلاقة بين اللاهوت والميتافيزيقا. وتبعاً لذلك فإن إنكار مشروعية أي علاقة بين الفلسفة واللاهوت هو إنكار هذا النمط من اللاهوت الفلسفي لذاته، وإنكار لحقه في الوجود.

ثمة طريقتان متعارضتان في مقاربة مشكلات العلاقة بين اللاهوت والميتافيزيقا. يؤكد أنصار الطريقة الأولى بأنه من الصعوبة بمكان، هذا إذا كان ممكناً على الإطلاق، الفصل بين اللاهوت والميتافيزيقا في المذاهب المسيحية. وحججهم في هذا الشأن تحمل الطابع التاريخي بالإضافة إلى طابعها المنطقي المفاهيمي. وإجمالاً يمكننا القول إن البرهان التاريخي يستند إلى إرث الفكر اللاهوتي

الذي يمتد لألف عام، والذي تختلط فيه مضامين الكتاب المقدس مع المنظومات الميتافيزيقية في كل واحد. "إنها لواقعة مدهشة– يلاحظ، على سبيل المثال، جوزيف ميلر *(Müller I.)*– تتلخص بأن تاريخ المسألة المتعلقة بوجود الله تحمل، في أوروبا الغربية، طابعاً فلسفياً بالدرجة الأولى، لا طابعاً لاهوتياً"[1].

وبالفعل فإن طبيعة العلاقة بين المسيحية والفلسفة، ومن ثم المسيحية ذاتها، كانت قد تحددت على مدى زمني طويل جداً، وفي جوانب أساسية منها، بالمرحلة البدائية؛ أي بمرحلة اللقاء بين الدين القدسي والفلسفة القديمة. فمن المعروف ذلك الدور الكبير، إن لم نقل الدور الحاسم في تشكيل المسيحية نفسها، وفي تكوين عقائدها ولاهوتها، الذي لعبته بعض تيارات الفلسفة القديمة[2].

وفي الوقت الراهن، كما تشهد على ذلك بصورة خاصة المواد التي استند إليها هذا الكتاب، تُستخدم الفلسفة بفاعلية وتنوع كبير في المُرَكب اللاهوتي للمذاهب المسيحية.

إن الحسابات النظرية لأنصار العلاقة بين اللاهوت والميتافيزيقا يمكن اختزالها إلى جملة أفكار عن أنه ليس من لاهوت، وليس من "حديث عن الله" بالمطلق بوسعهما الاستغناء عن نظريات ما عن الواقع والحقيقة، ومثل هذه النظريات بإمكان الميتافيزيقا وحدها أن تقدمها. وعلى وجه العموم، يستحيل وجود لاهوت، أو بالحد الأدنى لاهوت نظامي، خالٍ من مقدمات ومضامين ميتافيزيقية.

فأولئك الذين يؤكدون على ضرورة الاتحاد، لا بل الاندماج بين اللاهوت والميتافيزيقا، يقومون بعمل حثيث لتفسير ودراسة المقدمات والمضامين الميتافيزيقية في المنظومات اللاهوتية المختلفة، السابقة والراهنة. كما تجرى محاولات لإقرار معايير خاصة لانتقاء النظريات الفلسفية الميتافيزيقية من أجل لاهوت مسيحي نظامي.

---

[1] - Müller I. Einleitung: Der unbewältigte Gott der Philosophen// Der Streit um den Gott der Philosophen. Düsseldorf, 1985. S. 7.

[2] - حول هذا الأمر انظر: ماركس وإنجلس، المؤلفات، المجلد 19، ص 307- 309،311- 312؛ والمجلد 22، ص 473- 474.

لا شك في أن اللاهوت الفلسفي بجميع أشكاله يعد من المكونات ذات الأهمية البالغة في التراث المسيحي. لكن، وفي الوقت عينه، وجد عملياً وعلى الدوام اتجاه معادٍ للميتافيزيقا في هذا التراث. وكان هذا الاتجاه يقوى في بعض المراحل، وفي مراحل أخرى كان يفصح عن نفسه بتحفظ كبير.

يرتبط هذا الاتجاه المعادي للميتافيزيقا بالتصور عن أنه ليس من ميتافيزيقا، وليس من تفلسف يمكن أن يكونا مطابقين لحقيقة الوحي. وفي الوقت الراهن يسمع دوي هذا العداء للميتافيزيقا بوضوح متزايد، وهو أمر تستوجبه أزمة المبادئ والمنظومات الميتافيزيقية التقليدية. وكانت الفلسفة الوضعية الجديدة (Neo-positivism)، ولاسيما في بواكيرها، ومن قبل ذلك فلسفة مارتن هايدجر الوجودية قد لعبت دوراً خاصاً في تقوية الدوافع المعادية للميتافيزيقا في القرن العشرين. فكما هو معروف أن أحد المكونات الهامة لهذه الفلسفة هو إقرار نهاية الميتافيزيقا من حيث هي "منطق أنطولوجي لاهوتي" (Onto-Theo-Logic). وأخذت الدعوات تتعالى "لنزع التجسيم" (De-objectivity) عن لغة الدين، و "نزع الطابع الفلسفي" عن المعتقدات الدينية، وظهرت من جديد المطالبة "بالفصل بين الفلسفة اليونانية واللاهوت.

ويجب علينا أن ننوه بأن معظم المشاريع التي ادعت ومابرحت تدعي تجاوزها للميتافيزيقا في إدراك الله، وتدعي عموماً معاداة الميتافيزيقا في الحياة الدينية، هي نفسها كانت، ومازالت، مشاريع ميتافيزيقية بجوهرها.

إن الخاصية التي تميز الأفكار المعادية للميتافيزيقيا في الآونة الراهنة هي كون النقد فيها يتناول ليس فقط معرفة الله الفلسفية بالمعنى الدقيق للعبارة، والتي سنتحدث عنها لاحقاً، إنما يتناول أيضاً أيَّ استخدام للفلسفة في اللاهوت على الإطلاق وفي "الكلام عن الله" عموماً؛ أعني أن النقد يطال جميع ضروب اللاهوت الفلسفي. ويظهر هذا الاتجاه بصورته الأوسع والأوضح في تصور جوزيف أولياري[1] *(O`Leary J. S.)*، الذي يسعى إلى "دحض الميتافيزيقا"، معتمداً على بعض

---

[1] - O`Leary J. S. Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis et al., 1985.

النظريات الفلسفية المعاصرة. وحقيقة الأمر أننا إزاء تصور فلسفي يستهدف إنكار اللاهوت الفلسفي إنكاراً منطقياً لا هوادة فيه.

يقر أولياري بأن الميتافيزيقا في خلال الألفين وخمسمائة سنة السابقة كان لها أهمية معيارية للفكر الغربي، وكانت " اللوغوس الموجِّه" للثقافة الأوروبية. غير أن الميتافيزيقا في الوقت الحاضر قد أصبحت "موضع شك بالمعنى الجذري للكلمة"، وهذا ما يتضح، بصورة خاصة، من أن مقابلتها بين المقولات على غرار "الروح – المادة"، "العقلاني – اللاعقلاني" وغيرها، لم يعد ينظر إليها على أنها أمر بديهي. وكل ذلك يفرض، بحسب أولياري، "موقفاً نقدياً جديداً" من التراث الميتافيزيقي. والبرنامج الذي يستهدف التعبير عن هذا الموقف، من دون أن نلجأ مرة ثانية إلى اللغة الميتافيزيقية بنظرة غير متفحصة، يسميه أولياري "تجاوز الميتافيزيقا".

إن "الأزمة الراهنة في الميتافيزيقا"، بحسب وصف أولياري للحالة القائمة، لا بد وأن يكون لها عواقبها على المسيحية عموماً وعلى اللاهوت المسيحي بوجه خاص. ويشدد أولياري على أن هذه العواقب أشد خطورة مما يعتقد البعض عادة. ويؤكد بأن "الهوية المسيحية كانت هوية ميتافيزيقية على مدى ألفي عام. تأسست على رؤية عقائدية واسعة انتظم فيها الواقع بأسره في تناسب وظيفي مع مصدره الأول وغايته النهائية. وفي نطاق الثقافة الميتافيزيقية أمكن لجوهر المسيحية أن يعبر عن نفسه في صياغات عقائدية على نحو ما يرتضيه"[1]. وأزمة الميتافيزيقا تعرض للشك هذه الهوية المسيحية. علاوة على ذلك، يتحدث أولياري صراحة عن فقدان المسيحية "للهوية الميتافيزيقة".

لذلك يتعين على المسيحية اليوم أن تبحث عن هويتها وتكتسبها بعيداً عن دروب الميتافيزيقا. وهذا البحث يجب أن يفضي بالمسيحية إلى "فهم ذاتي ملموس وغير مضلل".

يكرس أولياري اهتمامه الكبير من أجل أن يظهر إلى أي مدى كانت الميتافيزيقا تغذي الإيمان. ويخلص إلى استنتاج بأن الميتافيزيقا شكلت على مدى

---

[1] - Ibid. P. 203.

زمني طويل لغة الإيمان، وأن تجديد هذه اللغة في الوقت الحاضر لا يمكن إلا من خلال صراع واع وعنيد مع الميتافيزيقا. ويصف أولياري الموقف من الميتافيزيقا غير مرة بمصطلحات المجابهة، لا بل أكثر من ذلك بمصطلحات الصراع مع "الإمبريالية الميتافيزيقية". ويؤكد بأنه "ليس ثمة من طريقة سلمية لنقل اللغة المسيحية التقليدية إلى مصطلحات معاصرة. إن ما يعد ميتافيزيقياً في تلك اللغة، يجب أن يعبر من خلال آتون نقد الميتافيزيقا. فصياغات الماضي العقائدية، وعلوم اللاهوت العظيمة عند أوغسطين والأكويني لن يتيسر لنا اليوم فهمها إلا عبر صراع نقدي مع مضمونها الميتافيزيقي"[1]. والتنحي عن هذا الصراع يعني أن نجعل التواصل مع الماضي مستحيلاً.

غير أن الصراع مع الميتافيزيقا لا ينبغي أن يحمل طابع القطيعة مع التراث، مع فكرة اللاهوت ولا حتى مع الفلسفة. وفوق ذلك، يتصور أولياري التجاوز المنشود للميتافيزيقا بوصفه "إستراتيجية هيرمينوطيقية (تأويلية)، يستطيع اللاهوت المعاصر عن طريقها أن يقيم أفضل الصلات الإبداعية مع التراث المسيحي"[2]. وهذه الإستراتيجية يجب أن تحمل طابع "الهيرمينوطيقا التاريخية". والكلام هنا يتناول بالدرجة الأولى "منهج التساؤل التاريخي الصبور"، الذي يبدأ من وعينا الصعوبة التي يمثلها حل شيفرة المعنى النهائي للاهوتٍ بقيت الميتافيزيقا تحدده على مدى ألفي عام، وإلقاء الضوء على ذلك الذي "لا يمكن تصوره" والمتخفي في هذا التاريخ.

واللاهوت مطالب عن طريق الهيرمينوطيقا التاريخية بأن "يكشف عن القوة الملهمة للإيمان، المختزنة في تراث اللاهوت الميتافيزيقي. وقوة الإيمان هذه تعد الموضوع الموحِد للاهوت المسيحي؛ الموضوع الذي يحتمل تغيرات عديدة وتبدلات كبرى شأنه شأن مسألة الوجود"[3]. والهيرمينوطيقا التاريخية مطالبة، من ثم، بشق طريقها إلى "ظاهرة الوحي النادرة"؛ أي الوصول إلى الوحي مجرداً من حجب التفسيرات الميتافيزيقية.

---

[1] - Ibid. P. 5.
[2] - Ibid. P. 57.
[3] - Ibid. P. 7.

والهيرمينوطيقا التاريخية يجب أن تستند إلى فهم الميتافيزيقا الذي قدمه هايدجر في أعماله الفلسفية. ويتعين أن يُصوَب هذا الفهم في ضوء آراء مجموعة أخرى من الفلاسفة، وعلى رأسهم جاك دريدا. ويعلن أولياري أن "كل ما تستحضره اللغة الميتافيزيقية في اللاهوت المسيحي، يمكنه أن يفسَر بالمصطلحات التي أدرك من خلالها هايدجر الميتافيزيقا على أنها لاهوت أنطولوجي (Ontotheology) "[1].

بيد أن عالم اللاهوت لا حاجة به للقلق بشأن ما إذا كان هذا الإدراك يفي بالمراد، طالما أن اللاهوت لا يعنى بالديناميكية التاريخية للميتافيزيقا الخالصة وتطور أنساقها، بل ما يعنيه هو كيف مارست الميتافيزيقا تأثيرها عليه.

وعلى هذا النحو فإن الفلسفة المعنية يجب أن تتقدم بوصفها وسيلة لتحرير اللاهوت المسيحي من الميتافيزيقا. لكن وظائف الفلسفة تجاه اللاهوت، في تصور أولياري، لا تُستنفَد بهذا الأمر فقط. فالفلسفة نفسها، بتحررها من الميتافيزيقا، يمكنها أن تصبح شريكاً في الحوار مع اللاهوت. ولا بد بوجه عام من تخليص الحوار بين الفلسفة والإيمان من أي شوائب فجة ومن التبعية والامتثال، المميزة جميعها للماضي، وبلوغ حد أدنى من الوضوح بشأن طبيعة العلاقة المتبادلة بينهما. أما تلك التراكيب، كالتي وجدت عند توما الأكويني، فيجب الاستعاضة عنها بالحوار الذي يأخذ بعين الاعتبار كثرة "الاهتمامات المتباينة للإيمان والفلسفة".

تلخص نظرية أولياري في حقيقة الأمر جميع الموضوعات المعادية للميتافيزيقا، التي يعلو صوتها اليوم في اللاهوت والفلسفة. بيد أن التعبير الأكمل والأشد تأثيراً للمواقف المعادية للميتافيزيقا في القرن العشرين نجده في الوضعية الجديدة، ولاسيما الباكرة، وفي أعمال مارتن هايدجر[2]، هذا فيما يخص الفلسفة؛ أما في اللاهوت فنجد هذه المواقف عند ممثلي اللاهوت الجدلي، وفي المقام الأول آراء كارل بارت. وهذه هي، بصورة خاصة، المصادر الفلسفية واللاهوتية الأساسية

---

[1] - Ibid. P. 13.

[2] - إن محاولات استخدام كتابات مارتن هايدجر في اللاهوت المسيحي المعاصر، وبالدرجة الأولى من أجل تخليص هذا اللاهوت من الميتافيزيقا، تعرضها على أكمل وجه، من وجهة نظرنا، مجموعة الدراسات التي تحمل العنوان: Heidegger et la question de Dieu. P., 1980.

لنظريـة أوليـاري. لكن أوليـاري، والحق يقال، لا يتـورع عن الإشارة الدائمـة إلـى عدم كفاية "معاداة الميتافيزيقا" في اللاهوت الجدلي.

ليست نظريـة أوليـاري أكثر من برنـامج عمل لتجاوز الميتافيزيقا، بمعنـى أنها ترتدي طابع التشخيص والأمر. وثمة صعوبة بالغة في أن نتصور، على أساس هذه النظرية، كيف ستبدو المسيحية المتحررة من المضمون الميتافيزيقي الذي كان جزءاً لا يتجزأ من المسيحية على مدى زمني يكاد يمتد لألفي عام.

3- المسائل الأساسية لمعرفة الله الفلسفية

موضوع تحليلنا في هذه الفقرة هي معرفة الله الفلسفية بالمعنى الصارم للكلمة، ونعنـي بـذلك المـذاهب الفلسـفية عـن الله المسـتقلة بـذاتها نسـبياً. إن تأسـيس مـذهب فلسفي عن الله هي وظيفة من وظائف اللاهوت الفلسفي على قدر كبير من الأهمية. وهذه الوظيفة تختلف عن استخدام عناصر التفلسف في نطاق الأقسام المختلفة من لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، كما أنها تختلف عن الوظائف الميتالاهوتية.

وتبـرز مسـألة وضـع مـذهب فلسـفي عن الله بوصـفها مسـألة مركزيـة بالنسبة لجميع نماذج اللاهوت الفلسفي. كما أن الاشـتغال علـى هذه المسألة يمكن النظر إليه، برأينا، على أنه من المبادئ التي تكوّن اللاهوت الفلسفي الخالص.

والمذاهب عن الله، المتشكلة مفاهيمياً ضمن إطـار معرفة الله الفلسفية، تختلف عن المذهب العقائدي عن الله، عن المحاكمات العقلية عن طبيعة الله، التي ينشئها اللاهوت النظامي في المذاهب المسيحية. ويصـح هذا القول كذلك بالنسبة للاهوت الفلسفي المذهبي. ويتلخص الاختلاف الأساسي هنا بأن نقطة الانطلاق في معرفة الله الفلسفية، بجميع تنوعاتها التاريخية، هي معطيات "الوجود الطبيعي" التي تخضع للتعقل الفلسفي، أما نقطة الانطـلاق فـي المـذهب العقائدي عـن الله فهـي معطيـات الـوحي الإلهـي، المنطبعـة فـي النصـوص القانونيـة. ومعطيـات الـوحي هـذه تُعقل وتُصنَف نظرياً ليس بدون عون أساسي من جانب الفلسفة. في هذه الحالة يظهر

اللاهوت الفلسفي المذهبي كوظيفة أولى من بين وظائف اللاهوت الفلسفي الأساسية التي كنا قد أشرنا إليها.

بين المذاهب الفلسفية عن الله التي تستند إلى مذهب ديني والمذهب العقائدي (Dogmatic) عنه ثمة تشابه مبدئي في تركيبهما النهائي. ويتلخص هذا التشابه في صياغة مفهوم التأليه. لكن ثمة اختلافات هامة بينهما أيضاً. ولا تنحصر هذه الاختلافات في أن التأليه الفلسفي هو مجرد تصور جزئي أو ناقص عن طبيعة الله، يخضع للاستكمال في المذهب العقائدي. هذا هو الفهم التقليدي لتلك الاختلافات. أما الشيء الأساسي، من وجهة نظرنا، فهو أن التأليه الذي تتصوره معرفة الله الفلسفية، والتأليه في المذهب العقائدي بوسعهما أن يبديا اختلافات جوهرية. وبطبيعة الحال فإن هذه الاختلافات متغيرة تاريخياً.

إن الميزة الخاصة بالوضع الراهن هي انطماس الحدود الآخذ بالتعاظم بين التصورات الفلسفية بالمعنى الخاص للكلمة والتصورات العقائدية عن طبيعة الحقيقة الإلهية. وما يستوجب ذلك في المقام الأول هو الوضع القائم في اللاهوت النظامي للمذاهب المسيحية الغربية، حيث فقدت التصورات العقائدية منذ زمن بعيد وضعيتها الثابتة ثباتاً صارماً.

إذن، مثلما يوجد تشابه مبدئي بين معرفة الله الفلسفية من النوع المذهبي الديني، ومعرفة الله العقائدية في نطاق اللاهوت النظامي، توجد بينهما أيضاً اختلافات جوهرية.

ولعله من أجل ذلك لم يكن الموقف في التراث المسيحي من اللاهوت الفلسفي، الطبيعي، بوصفه معرفة فلسفية عن الله بالمعنى المشار إليه، موقفاً وحيد الدلالة في أي وقت من الأوقات. إن الموقف من معرفة الله الفلسفية القديمة في المرحلة الباكرة من حياة الغرب اللاتيني كان موقفاً مزدوجاً، بالقدر الذي كان فيه كذلك من التراث الفلسفي القديم إجمالاً. ولم يتشكل برنامج اللاهوت الطبيعي المسيحي بصورة نهائية إلا في لحظة ازدهار مدرسية القرون الوسطى. وقد نال هذا

البرناج في التفريق بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت فوق الطبيعي، أي لاهوت الوحي، صيغته الكلاسيكية عند توما الأكويني.

وكانت مشكلة اللاهوت الفلسفي، الطبيعي، قد امتلكت حلولاً متباينة في العصور الحديثة. ومرد ذلك في المقام الأول إلى تشكل مذهبين في المسيحية الغربية. فكانت الكاثوليكية، على وجه العموم والإجمال، من أنصار ذلك الموقف من اللاهوت الطبيعي، الذي تشكل بين جدران الفلسفة المدرسية. أما البروتستانتية، ولاسيما في مراحلها الأولى، فقد تعاملت بصورة سلبية عموماً مع اللاهوت الفلسفي بمعناه الصارم.

إن موقف اللاهوت المذهبي من معرفة الله الفلسفية في العصور الحديثة كان قد حدده عامل إضافي بالغ الأهمية، يتمثل باكتمال شكل الفلسفة المستقلة نسبياً وتطورها على هذا النحو. ومما يستحق اهتماماً خاصاً في سياق الإشكالية المنظورة هو أن تطور الفلسفة يعني فيما يعنيه ظهور مذاهب فلسفية لاهوتية مستقلة، لم تتوافق على الدوام مع منظومات اللاهوت الطبيعي ذي الصفة المذهبية.

أما إذا حاولنا أن نصف خصائص الموقف من اللاهوت الفلسفي من جانب المذاهب الدينية المختلفة في الوقت الحاضر، فبوسعنا القول بوجه عام إن البروتستانت يرجعون بصورة متكررة إلى الإشكالية التي يمكن وصفها على وجه التقريب بأنها "لاهوت فلسفي". في حين أن الكاثوليك يظهرون شكاً متزايداً تجاه كل معرفة لله مستقلة عن الوحي. وبرأينا أن أحد أهم الأسباب لهذا التغير الجزئي في الموقف الكاثوليكي من هذا الأمر هو الأزمة المعروفة في الفلسفة المدرسية الجديدة (Neo-Scholasticism). لقد حصل اللاهوت الطبيعي على صيغته الكلاسيكية في نطاق مدرسية القرون الوسطى. وهذه الصيغة كانت تعني بالدرجة الأولى التحديد الدقيق لطبيعة العلاقة بين اللاهوت الطبيعي ولاهوت الوحي. وأزمة الفلسفة المدرسية الجديدة التي عملت على إعادة إنتاج المبادئ الأساسية لمدرسية القرون الوسطى، تقتضي بحكم أزمتها فقدان الوضوح والتحديد في هذه المسألة. وبهذا الصدد تمثل أهمية كبرى ملاحظات عالم اللاهوت والفيلسوف هانس أورس فون بَلتزار

الذي يرى أنه: "يمكننا القول عموماً إن العلاقة المألوفة *(Balthazar H. U. von)* بين الفلسفة واللاهوت قد تغيرت منذ وقت قريب بنتيجة الانحطاط الخطير الذي أصاب الفلسفة المدرسية، والتي كان ينظر إليها لزمن طويل من قبل الكنيسة الكاثوليكية كمرحلة إعداد لعلم اللاهوت"[1].

إن ما يشكل أساس التوتر على الصعيد المفاهيمي بين اللاهوت المذهبي، بالمعنى الخاص، من حيث هو لاهوت وحي، وبين اللاهوت الفلسفي، هي المخاوف التي يبديها الأول وتتصل بأن المبدأ الذي يقوم عليه اللاهوت الفلسفي كمعرفة فلسفية عن الله، يقضي بأن يتطلع هذا اللاهوت في النهاية إلى لعب دور المرجع الأعلى الذي يقيّم الإيمان، لا بل مضمون الوحي الإلهي أيضاً. وينتج عن ذلك، كما يؤكد البعض، أن العقل هو الذي يعيّن في حقيقة الأمر مضمون الإيمان، أو أنه يطرح نفسه ضامناً لمصداقية هذا المضمون. وإذا أجملنا هذه الأفكار باختصار فبوسعنا القول إن علماء اللاهوت يخشون من أن العقل بوجوده خارج الإيمان يمكنه أن يظهر كشيء يُثْبِت الإيمان. ونشير إلى أن ما يستدعي هذه المخاوف بصورة رئيسة هو أن العقل يمكنه أن يتطلع إلى القيام بمثل هذه الوظائف استناداً إلى ذاته حصراً؛ أي من موقع الاستقلال التام تجاه حقيقة الوحي الإلهي ومضمونه.

فمعرفة الله الفلسفية غير المذهبية لا تجد نفسها ملزمة بأن تتوافق مع النصوص القانونية، ولا مع اللاهوت النظامي، ولا مع أي مرجعيات مؤسساتية كنسية. بتعبير آخر، إنها بالفعل معرفة فلسفية عن الله مستقلة بذاتها.

* * *

إن اللاهوت الفلسفي من حيث هو معرفة فلسفية عن الله يعد في المقام الأول طريقة في التفلسف استدلالية (Discursive). إنه مجموعة محددة من التصديقات والمحاكمات الفلسفية النظرية. ومن ثم فإن اللاهوت الفلسفي هو موقف نظري من

---

[1]- Balthasar H. U. von. Regagner une philosophie a partir de la théologie // Pour une philosophie chrétienne. P., 1983. P. 175.

الإلوهية، وبمقتضى ذلك فهو ضرب نظري من ضروب الموقف الديني. وبهذه الصفة فإن اللاهوت الفلسفي يختلف عن الأنواع العديدة من النشاط الديني العملي، كما أنه يختلف عن هذه أو تلك من صيغ الموقف "المباشر" من الإلوهية.

ومعرفة الله الفلسفية تعالج ثلاث مسائل أساسية وثيقة الارتباط فيما بينها. فهي معنية، أولاً، ببرهان أو إثبات وجود الله؛ وثانياً، تحديد طبيعة الله بحسب ما هو مستطاع؛ وثالثاً، توصيف العلاقة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان. وهذه المسائل، التي تحتل مكانة بالغة الأهمية في معرفة الله الفلسفية، تجري معالجتها على أنحاء مختلفة في اللاهوت الفلسفي المذهبي منه وغير المذهبي.

* * *

لا تعد البراهين الأسلوب الوحيد لتعقل اللاهوت الفلسفي المعاصر إشكالية وجود الله. فهو يبحث بشكل حثيث عن وسائل أخرى لإثبات هذا الوجود.

والخاصية التي تميز المقاربات المعاصرة، غير التقليدية، للمشكلات المتعلقة بإثبات وجود الله أخذت تبرز في طريقة استخدام الكلام. فهذا الوجود لا يبرهَن عليه، مثلما كان يحصل في تراث الماضي، بقدر ما يعملون على "تعليله"، و"تأكيده"، و"يدللون" عليه. فمن أجل هذا الوجود يبحثون عن دلائل، ويتخيلونه كشيء محتمل، وأشد احتمالاً من أن ننكره. ويصور وجود الله، بحد ذاته، على أنه "فرضية تأليهية". أما في الحالات التي يحافظ فيها على كلمة "برهان"، مثلما نلاحظ إجمالاً خارج البلدان الناطقة بالإنكليزية، فغالباً ما يتم التحفظ على فهم "البرهان" نفسه بهدف التمايز عن الفهم التقليدي، الذي يرتبط، من ضمن ما يرتبط، بالمعايير التي أخذت بها العلوم الدقيقة في العصور الحديثة.

ثمة دليل مميز يشهد على عملية البحث عن مقاربات فلسفية لاهوتية جديدة لمشكلات إثبات وجود الله، يتمثل بالسعي إلى تفسير معنى السؤال ذاته عن وجود الله أو إعطاء تفسير آخر لمعنى هذا السؤال.

ويؤكد جان ميليه[1] (Milet J.) أن صيغة السؤال نفسها عن وجود الله تبدو مشكوكاً فيها. فمن ناحية أولى، يُطرح السؤال عن وجود موضوع لا نعرف عنه شيئاً بالمطلق– إذ من غير المعروف عمن أو عن أي شيء يُسأل. ومن ناحية ثانية، إن السؤال بحد ذاته عن وجود أي موضوع ليس بالسؤال السهل. وقصارى القول، يُطرح سؤال يتعلق ببيان شيء غير معروف (الله)، إضافة إلى أنه لا يبدو واضحاً فحوى الجواب الذي يسعون للحصول عليه.

إن السؤال عن وجود الله يكتسب، بحسب ميليه، معناه المحدد ضمن سياق ملموس. فإذا طُرح السؤال عن وجود الله الذي يخبرنا عنه الكتاب المقدس، فإن السؤال يصبح معقولاً في سياق المشكلات المتعلقة بأصالة النصوص القدسية وإقرار مصداقيتها التاريخية، وفي سياق مضمون الكتاب المقدس بوجه عام. ويتبدى الإيمان بالله في هذه الحالة كنتيجة لبحث تاريخي نقدي.

وبشكل مشابه يصبح السؤال عن وجود الله معقولاً في حدود هذه المنظومة الفلسفية أو تلك. وفي هذه الحالة لا بد، أولاً، من اختبار متانة المنظومة مقارنة مع مفهوم الله؛ وثانياً، أن نتحقق من المنظومة بمجملها. وهذا الكلام لا يعني في الحقيقة سوى ممارسة النقد الداخلي والخارجي.

في نطاق إشكالية برهان أو إثبات وجود الله تقتصر الفروقات بين ضربي اللاهوت الفلسفي الأساسيين على أن اللاهوت المذهبي يظل مرتبطاً بشكل أو بآخر بالبراهين على وجود الله في صيغتها التقليدية أو المعدلة، أما اللاهوت غير المذهبي فيبحث عن أساليب جديدة غير تقليدية للدلالة على الحقيقة الإلهية.

وفي نهاية المطاف فإن هذا التمييز بينهما يتأسس على أن البراهين على وجود الله يصاحبها، في اللاهوت الفلسفي المذهبي، فهم محدد لطبيعة الله يقرره المذهب الديني، هو الفهم التأليهي بالذات؛ أما اللاهوت الفلسفي غير المذهبي فلأنه ليس مرتبطاً بالتصورات الثابتة عن طبيعة الله، له الحق في أن يبحث عن، أو يبتكر

---

[1] - Milet J. L'existence de Dieu Un problème mal posé. Quelques réflexions methologiques // Dieu. P., 1985. P. 42 – 58.

أساليب جديدة للدلالة على وجوده. وهذا يعني على نحو خاص أن اللاهوت الفلسفي غير المذهبي أكثر حرية من نظيره المذهبي في اختيار الأسس من أجل تأييد أو إثبات وجود الله. بيد أن هذا كله لا ينفي أن اللاهوت الفلسفي المذهبي بوسعه أن يبحث عن أساليب مبتدعة لإثبات وجود الله، وبالمقابل يستطيع اللاهوت غير المذهبي أن يستخدم البراهين التقليدية.

في إطار المركّب اللاهوتي للمذاهب المسيحية عادة ما تمتلك البراهين على وجود الله، والتي صيغت في نطاق اللاهوت الطبيعي، وظائف تمهيدية أو تحضيرية خاصة، يبدأ وضع مذهب عقائدي (Dogmatic) عن الله من خارجها. فلقد أكد توما الأكويني بأن: "وجود الله وكل شيء آخر بوسع العقل الطبيعي أن يعرفه عن الله لا تعتبر مباحث للإيمان، إنما مقدمات للمباحث"[1]. إذ يجب أن يكون المذهب العقائدي عن الله مستقلاً تجاه هذه البراهين. فهو في جوهره لا يرتبط بحضورها أو غيابها، ولا بنجاحها أو إخفاقها.

وهذا ما يشترطه في نهاية المطاف اعتبار وجود الله مقدمة أساسية، مبدئية لجميع ما يقوله الدين المسيحي عن الله. فاللاهوت العقائدي يختص، كقاعدة عامة، بطابع هذا الوجود، وليس بحقيقته ذاتها. وينطلق اللاهوت- بحسب الصياغة الموفقة لهانس ألبرت *(Albert H.)* أحد زعماء العقلانية النقدية المعاصرة- من أن "افتراض صدق الموضوعة عن وجود الله أو عن تدخله الصريح في المسار الكوني لا يكفي في أحيان كثيرة بالنسبة للمؤمن، لكن هذا ما يلزم بالحد الأدنى عن أي دين يمكن للحديث فيه عن الله أن يكون ذا مضمون ومفعماً بالمعنى"[2].

إن بحث البراهين على وجود الله في اللاهوت الفلسفي المعاصر يتطور بالإجمال في اتجاهين اثنين. يتمثل الاتجاه الأول بمناقشة مقدار الأهمية التي تمتلكها البراهين على وجود الله. فينعقد النقاش حول إمكانية هذه البراهين، وإذا كانت ممكنة فهل هي ضرورية عموماً، وما الوظائف التي تؤديها أو يجب أن تؤديها.

---

[1] - Summa theologiae. I, 2, ad 1// Doctoris anagelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Vol. 1. P., 1895. P. 16 – 17.

[2] - Albert H. Traktat über kritiche Vernunft. Tübingen, 1980. S. 119.

ويتمثل الاتجاه الثاني بتحليل البراهين التقليدية وتعديلاتها المعاصرة. وهذان الاتجاهان يستقل أحدهما عن الآخر نسبياً، ما دامت الأسئلة المتصلة بأهمية البراهين على وجود الله تُناقش عادة بصرف النظر عما إذا تأكدت صلاحيتها النظرية أم لا.

إن نقاش أهمية ووظائف البراهين على وجود الله هو ميزة بارزة لفلسفة الدين المعاصرة. أما في المناظرات السالفة فيما يتعلق بهذه البراهين فقد كان موضوع الجدل البراهين نفسها، ثبوتها ومتانتها النظريان.

وفي المساعي الجاهدة عبر قرون طويلة من أجل تأسيس براهين مقنعة على وجود الله، تبدت الرغبة لا في تأكيد الوضع الأنطولوجي للحقيقة الإلهية فحسب، إنما أيضاً في إظهار أن هذه الحقيقة قابلة للإدراك العقلي (intelligibility). وأنيطت عقلانية الانتصار للدين، بشكل وثيق، بالإثبات الفلسفي للبراهين على وجود الله. فقد كان مطلوباً من هذه البراهين أن تثبت الرصانة العقلية للعقائد الدينية، وبذلك تجنب هذه العقائد شبهة الوقوع في النزعة الذاتية أو في الكذب. وفي الوقت الحاضر يفترض الفلاسفة اللاهوتيون، ممن يدافعون عن ضرورة صياغة براهين فلسفية على وجود الله، بأن غياب هذه البراهين أو إظهار تهافتها من جانب النقد الفلسفي للدين يمكنه أن يقوض مواقف الدين.

فالبراهين الفلسفية على وجود الله هي بالذات ما نظر إليه على الدوام بمنزلته الوسيلة الأساسية في مجابهة الإلحاد بشتى أنواعه. "إن محاولات إظهار وجود الله بمساعدة التفكير العقلي والتأملات الفلسفية- يكتب، على سبيل المثال، هاينريك بيتري – تعد محاولات مباشرة لإقامة الحد على الإلحاد، الذي إذا ما جرى برهانه بصورة دامغة فبإمكانه أن يقتلع الأرض من تحت أقدام الدين المسيحي. مثل هذه المحاولات تهدف أيضاً إلى تفنيد اللاأدرية المتطرفة (Radical agnosticism) التي، وبصرف النظر عن مزاعمها المتعارضة، يمكنها بالمثل أن تجرد الدين

المسيحي من مرتكزاته، مادام الوحي التاريخي في هذه الحالة لن يكون بوسعنا اعتباره وحياً من الله"[1].

إن حجج من ينكر الأهمية المبدئية للبراهين الفلسفية على وجود الله غالباً ما تقتصر على الزعم بأن حقيقة الحياة الدينية وطابعها لا يتوقفان على هذه البراهين، كما لا يتوقفان على مقدار نجاح الفلاسفة في إظهار قدرة هذه البراهين على الإثبات أو تهافتها. وتعد أفكار ستيفن كان *Cahn S.)* نموذجية بالنسبة لهذا الأمر. وهذه الأفكار كانت قد نوقشت على نطاق واسع في المؤلفات الفلسفية الدينية.

يؤكد كان أنه "مهما تكن الأهمية الفلسفية التي تحوزها البراهين على وجود الله، فليست لها سوى أهمية ضعيفة، أو أنها لا أهمية لها على الإطلاق بالنسبة للدين"[2]. ولإثبات موقفه يتذرع كان في مستهل الأمر بأن المؤمنين لا يبدون أي اهتمام بها، معتبرين إياها في أحسن الأحوال لعبة عقلية مشوقة ليس لها أهمية تذكر بالنسبة للعقائد الدينية وللحياة الدينية.

ويعتبر كان أن غياب هذا الاهتمام بالراهين على وجود الله من جانب المؤمنين "مبرر تماماً". والحجة الأساسية التي يوردها في صالح هذا الادعاء تقوم على أنه حتى لو كانت هذه البراهين موفقة، فبجميع الأحوال لن تقدم جواباً عن الأسئلة الهامة في حياة المؤمنين حول أي العقائد هي الصحيحة، وأي القواعد الأخلاقية يجب اتباعها.

ولا تمتلك البراهين على وجود الله قيمة خاصة بالنسبة لمن كانت أو توجد لديه الآن تجربة دينية وافرة، وذلك لأنها لا تعمل إلا على إثبات ما هو معروف لديه على أساس هذه التجربة. وبطلان هذه البراهين لا يمكنه كذلك أن يدحض القناعة التي تنشأ في أعقاب التجربة.

---

[1] - Albert H. Die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute und der ökumenishce Austausch // Handbuch der ökumenik. Paderborn, 1987. S. 14.

[2] - Cahn S. The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God // Philosophy or Religion / Ed. By Steven M. Cahn. N. Y., 1970. P. 240.

إن تساؤلات كان عن السبب الذي يجعل المؤمنين لا يبدون اهتماماً بالبراهين على وجود الله، تدفعه إلى نتيجة مفادها أن الدين ليس رهناً بثبات هذه البراهين أو تهافتها. "فالدين يمكننا مهاجمته أو الدفاع عنه بالوسائل العقلية، لكن تفنيد البراهين الفلسفية على وجود الله– يعلن كان– لا يعني الانقضاض على الدين، ومساندة هذه البراهين لا يعني الدفاع عنه"[1].

في اللاهوت الفلسفي المعاصر غالباً ما يجري تحليل البراهين على وجود الله في أشكالها التاريخية الأكثر أهمية. وينصب التحليل بصورة رئيسة على مجموعة محددة من البراهين التقليدية، ومن ثم إقامة الترابط فيما بينها. هذا وقد يعطى الاهتمام الأكبر لما يسمى "بالبرهان الأنطولوجي".

غير أن هذا الرجوع إلى البراهين على وجود الله لا يختزل إلى مجرد عمل تاريخي فلسفي أو تاريخي لاهوتي. فهنالك محاولات تبذل لإجراء تعديلات معينة على هذه البراهين. وسوف نستعرض بعض المحاولات المعبرة من هذا النوع، إضافة إلى الجهود المتسقة منهجياً، في سياق تحليلنا للمذاهب الفلسفية المعاصرة عن الله.

*   *   *

إن ما يقرر هذه المكانة والأهمية لمعرفة الله الفلسفية هو أنها تمثل، في المقام الأول، محاولة إدراك فلسفي لجوهر الله. وتأسيس مذهب فلسفي عن الله هو المهمة الثانية والأهم من مهام معرفة الله الفلسفية. والمذهب الفلسفي عن الله لا بد وأن يكون إما مذهباً تأليهياً، وإما شكلاً من أشكال إنكار التأليه. وينبغي القول بأن التأليهية هي توجه ديني أصيل للثقافة الأوروبية، واللاهوت الفلسفي الأوروبي لا بد وأن يتساوق مع التأليهية بشكل أو بآخر، طالما أنه لا يخرج عن كونه فلسفة أوروبية.

لذا نرى أنه يمكننا تقسيم المذاهب الفلسفية المعاصرة عن الله إلى مذاهب تأليهية وأخرى تتقدم ببديل ما عن التأليه. وهذا التقسيم يتوافق بوجه العموم والإجمال

---

[1] - Ibid. P. 242.

مع تقسيم اللاهوت الفلسفي المعاصر إلى لاهوت مذهبي وآخر غير مذهبي، وذلك بما أن البديل عن التأليه عموماً، لا عن شكل محدد من أشكاله- الكلاسيكي مثلاً- لا يمكن تأسيسه في نطاق اللاهوت الفلسفي المذهبي.

وينبغي علينا أن نؤكد بأننا حين نتحدث عن معرفة الله الفلسفية فإن الكلام يتناول قبل أي شيء التأليه كنظرية فلسفية محددة، أو، بتعبير آخر، "التأليه الفلسفي". وهذا التأليه الفلسفي لا يبدي في التاريخ شكلاً واحداً. ومع ذلك يبدو لنا ممكناً الكشف عن مضمون أساسي وثابت "لمفهوم التأليه الفلسفي". فالتأليه الفلسفي يعني في جوهره الفكري الاعتراف بوجود الله كحقيقة روحية- شخصية مطلقة، مفارقة للعالم، تمثل مصدراً غير مشروط للوجود غير الإلهي بأسره، وتحافظ على حضورها الفعال في العالم.

وكما تقر في الوقت الراهن غالبية علماء اللاهوت وفلاسفة الدين فإن التأليه الفلسفي، الميتافيزيقي، يشكل أساس، أو بالحد الأدنى الجانب الأهم من تصورات المذاهب المسيحية الغربية عن الله، وأساس عقيدتها الدينية. ويكمن "مفهوم التأليه الفلسفي" في صلب المذهب عن الله في اللاهوت المعتقدي، أو النظامي، لهذه المذاهب الدينية.

وعلى الرغم من ذلك فمن المشكوك فيه أن يستقيم وصف المذهب الكنسي- اللاهوتي التقليدي عن الله بأنه لاهوت فلسفي على وجه الحصر، وهو ما يفعله في أحيان كثيرة الفلاسفة واللاهوتيون المعاصرون. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن وضع مذهب متكامل عن الله في اللاهوت المعتقدي، النظامي، لا يمكنه إلا أن يشتمل على الإشكالية الكريستولوجية* وعلى مسألة التثليث. كما أنه ليس من العبث أن استخدام تعبير "التأليه الديني" شرع يتكرر في الآونة الأخيرة.

إن صياغة التأليه الفلسفي صياغة مفاهيمية كانت هدفاً أساسياً، إن لم يكن هدفاً حصرياً للاهوت التقليدي الطبيعي، أو الفلسفي. فإذا كان التأليه الفلسفي قد اكتمل وتعمق في "لاهوت الوحي" من خلال العمل على إشكالية تثليث الله

* - الكريستولوجيا (Christology) فرع في الدراسات اللاهوتية يبحث في طبيعة المسيح وشخصه- المترجم.

(Tritheism)، فإن اللاهوت الفلسفي اقتصر على الصياغة المفاهيمية للتأليه الفلسفي.

لذلك يمكننا الحديث عن تلازم بين التأليه الفلسفي، الميتافيزيقي، واللاهوت الفلسفي، من جهة، وبين الإشكالية الكريستولوجية والتثليث، واللاهوت النظامي، المعتقدي، من جهة أخرى. وفي الوقت عينه من المناسب أن نضيف الآتي. أولاً، لقد استُخدمت الفلسفة ومازالت تُستخدم من أجل تَعَقُّل الإشكاليتين الكريستولوجية والتثليث، وبتعبير آخر، إن ما قلناه عن علاقتهما المتبادلة ينتمي إلى معرفة الله الفلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا ينفي اللاهوت الفلسفي بالمعنى الأول المشار إليه (انظر الصفحات من 215 إلى 219)؛ ونعني بذلك اللاهوت الفلسفي بوصفه استخداماً للفلسفة في اللاهوت النظامي. ثانياً، إن الحديث فيما يتصل بمعرفة الله الفلسفية واختلافها عن اللاهوت النظامي لا يمكن إلا بصورة شرطية، مادامت قد وجدت في الماضي محاولات تقوم وبشكل فلسفي "طبيعي" بالتلميح إلى وجود "أثار التثليث" (vestigia trinitatis) في الخليقة. هكذا فإن التثليث المسيحي يمكنه من حيث المبدأ أن يتمثل أيضاً في معرفة الله الفلسفية.

عادة ما تتبدى حالة اللاهوت الفلسفي بوضوح كاف من زاوية منطقية. فاللاهوت المعتقدي، أو النظامي، بوصفه لاهوت وحي، يُعَين المعرفة الفلسفية عن الله التي يحصّلها العقل الفلسفي "الطبيعي"، ويوسعها ويغني مضمونها. إذ نجد أن وحياً عاماً، منطبعاً في العالم المخلوق، يصبح أساساً لمعرفة الله الفلسفية الطبيعية، بينما وحي خاص، منطبع في النصوص المقدسة ويعاد إنتاجه في التقاليد المتوارثة، يصبح أساساً لمعرفة معيارية موسعة عن الله تدعي الصحة المطلقة. ينطلق هذا البرنامج بصورة رئيسة من التصور التوماوي عن العلاقة بين اللاهوت الطبيعي ولاهوت الوحي. والفهم التوماوي لطبيعة هذه العلاقة كان قد أظهر تأثيراً حاسماً إلى حد كبير على مجمل التراث الفكري اللاحق.

وفي العقود الأخيرة شرعت الحدود تتمحى بدرجة متعاظمة بين معرفة الله الفلسفية الخاصة ونظيرتها المعتقدية. ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى الحالة السائدة

في اللاهوت النظامي، وإلى الوضع في اللاهوت التفسيري الشرعي (Exegetical) وعلوم الكتاب المقدس. فاللاهوت النظامي يدأب في البحث عن طرق جديدة لتعقل الحقيقة الإلهية، ولذا فإنه يسعى لإيجاد ركيزة له في معرفة الله الفلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة. واللاهوت التفسيري الشرعي وعلوم الكتاب لا تنفك تظهر كثرة الطبقات التاريخية للكتاب المقدس وتعدد دلالاته، بحيث أن اللاهوت لا يمكنه أن يعتبر مضامين الكتاب المقدس ذات دلالة واحدة بالمطلق، ويضطر إلى البحث عن وسائل للتفسير الشرعي غير تقليدية. مثل هذه الوسائل غالباً ما يجدها في معرفة الله الفلسفية*. لذلك ليس من قبيل المصادفة، من وجهة نظرنا، أن تكون الخاصية الأهم لمعرفة الله الفلسفية المعاصرة، في فرعها المذهبي الديني، هي الادعاء بأن الفهم الفلسفي لجوهر الله يمكنه أن يبرز كوسيلة هيرمينوطيقية (تأويلية) تجاه مضمون الكتاب المقدس. أما في اللاهوت الطبيعي التقليدي فلم يطرح مثل هذا الادعاء في الحقيقة. وهذا كله لا يمكنه إلا أن يقود إلى زوال الحدود التي افترضها التراث الكلاسيكي.

ويتلخص السعي إلى إدراك جوهر الله قبل كل شيء في إظهار صفاته كخصائص جوهرية له. لكن لا اللاهوت النظامي، ولا اللاهوت الفلسفي في التراث المسيحي يدعي إدراكه الكامل والمستنفد لطبيعة الله. فكل إدراك ينظر إليه على أنه إدراك مقيد أو محدود في شموله وعمقه.

في نطاق هذا التقييد يفرض اللاهوت الفلسفي المذهبي على نفسه قيداً آخر أيضاً. فاللاهوت الفلسفي لا يُطلب منه سوى الكشف عن بعض الصفات الإلهية الأساسية التي يسهل على العقل البشري "الطبيعي" بلوغها من حيث المبدأ، صارفاً نفسه عمداً عن تلك المعرفة التي أمست من مكتسبات الإنسان بفضل الانكشاف الذاتي لله، بفضل الوحي الإلهي.

إن الصفات التي تنسب إلى الله تقليدياً تنصاع للتعقل الفلسفي بدرجات مختلفة. هكذا، فإن صفات كلي الرؤية وكلي القدرة أيسر منالاً على الصياغة

* - إن هذا الذي قلناه لا ينسحب، بطبيعة الحال، على اللاهوت الأصولي بجميع ضروبه.

الفلسفية المفاهيمية من غيرها. أما الصفات الأخرى، مثل الرحمة والحب والعدل، فإنها أقل انصياعاً. لذلك من غير النادر أن يزعم اللاهوتيون بأن هذه الصفات بالذات لا يمكنها أن تصبح معروفة للناس إلا من خلال الوحي الإلهي.

وعادة ما كان اللاهوت الفلسفي يضع لنفسه هدف إعداد مذهب فلسفي عام، وبالتوافق مع ذلك مذهب إنساني عام عن الله، مذهب وكأنه يجد في الديانات الملموسة وفي "علومها اللاهوتية" الإكمال والتعين. ومن المفهوم أن الإضافة والإكمال "الإعجازيين" في حدود الديانة الخاصة، أعني هنا المسيحية، فُهما على الدوام على أنهما وحدهما الشرعيان والمشروعان.

لكن اللاهوت الفلسفي في العقود الأخيرة من السنين لم يعد في حقيقة الأمر يطرح مثل هذه الدعاوى. ومرد ذلك في المقام الأول إلى إدراك بالغ العمق لخصوصية أو حتى لفرادة لا تقبل الانتقاص خاصة بكل تراث ديني وبطبيعة الإلوهية التي يقرها ويصادق عليها هذا التراث.

إن أي حديث فلسفي عن الله، مهما كانت الوسائل التي تسوقه، يتعين عليه أن يجيب على سؤال بالغ الأهمية عما إذا كان بوسع لفظة "الله" أن تستخدم بصورة قابلة للفهم في سياق فلسفي. كما أنه من الضروري أن نقرر هل سيتغير شيء ما إذا حصلت العلة الميتافيزيقية الأولى، و"الوجود المؤسِّس" أو ما شابه ذلك على تسمية "الله".

والإجابة على هذا السؤال كانت تمثل باستمرار صعوبة كبرى وأساسية للاهوت الفلسفي المذهبي، طالما أنه من الصعوبة بمكان مطابقة الفكرة الميتافيزيقية عن الإلوهية، التي يتصورها ذاك اللاهوت، مع إله الدين. وفي معرفة الله الفلسفية المعاصرة يجري في واقع الأمر الالتفاف على هذا السؤال، ما يشهد مرة أخرى على زوال الحدود بين معرفة الله الفلسفية ونظيرتها المعتقدية.

أما بالنسبة للاهوت الفلسفي غير المذهبي الذي يرفض أن يتساوق مع مضمون الكتاب المقدس، والذي يتخلى أيضاً عن المعايير التقليدية للإلوهية، فإن

الصعوبات الأساسية تنحصر في إيجاد تلك المعايير التي بوسعها أن تؤكد إلهية الحقائق المتصورة بمنزلتها كذلك (أي إلهية).

*　　　*　　　*

إن أي منظومة فلسفية لاهوتية مفصلة لا بد وأن تتضمن تصورات محددة عن العلاقة بين الله والعالم. وهذا ينبع من صلب معرفة الله الفلسفية التي تنبثق، بالتحديد، من الواقع "الطبيعي"، من التجربة "الطبيعية" للحياة البشرية. فالتفكير البشري بالله لا يمكنه إلا أن يتناسب مع الشروط البشرية للحياة، مع الوجود البشري في العالم، وطبقاً لذلك مع العالم نفسه.

لقد مثلت الفلسفة على الدوام التعقل الأكمل والأشد كثافة للوجود البشري، ويجسد التنظير الفلسفي اللاهوتي في ذاته هذه الميزة الجوهرية للفلسفة على أكمل وجه. ويشهد على ذلك بوضوح ادعاء الفلسفة الربط بكيفية ما بين التصورات عن الإلوهية والمعايير البشرية المحددة عن العقلانية.

إن اللاهوت الفلسفي المذهبي ينطلق في فهمه للعلاقة بين الله والواقع الدنيوي من التصورات المستقرة عن طبيعة هذه العلاقة. أما التغاير عن هذه التصورات فهو ليس ممكناً إلا في حدود معينة.

وبطبيعة الحال فإن قضايا العلاقة بين الله والخليقة، بين الله والعالم قد لعبت دوراً فائق الأهمية في التراث الفلسفي واللاهوتي المسيحي. وفي سياق تفهم هذه العلاقة، المتوتر وعريق القدم، كانت قد وضعت نماذج متباينة للعلاقة بين الله والعالم. تعتمد هذه النماذج على مصدرين اثنين: أفكار الكتاب المقدس، والتفكير الفلسفي.

ولطالما عمل الفكر اللاهوتي المسيحي، عند تحديده للعلاقة بين الله والعالم، على تجنب نوعين من الشطط: وحدة الوجود (Pantheism)، أي المطابقة بين الله

والعالم، من جهة، والثنوية (Dualism)، أي افتراض الله والعالم شكلين من الوجود منفصلين بالكامل ومختلفين، من جهة أخرى.

أما التصورات المعاصرة عن العلاقة بين الإلوهية والكون في اللاهوت الفلسفي المذهبي فتقتصر، كقاعدة عامة، على إعادة إنتاج المواقف التقليدية المناسبة. وتتم صياغة هذه المواقف وتوضيحها بكثير أو قليل من التفصيل عن طريق الرجوع إلى تاريخ الفلسفة وتاريخ اللاهوت.

والمفاهيم الأساسية التي يعقل بها اللاهوت المذهبي بجميع ضروبه العلاقة بين الله والإنسان، هي مفاهيم "التأليه" (Theism)، و"وحدة الوجود" (Pantheism)، و"الكل في الله" (Panentheism). فيشدد التأليه على الاستقلال التام لله واكتفائه بذاته. والتأليه هو وحده الذي يؤكد خلق الله للعالم بكل ما للكلمة من معنى. وتدعي وحدة الوجود التطابق بين الله والكون. يَمثُل الله هنا بصفته الحضور الكلي، لكنه لا يتراءى كجوهر متعين. وفي الآونة الراهنة كثيراً ما يجري نقاش الكيفية التي يمكننا أن نصف بها تطابق الله لا مع كلية الوجود، إنما مع البنيان الأساسي للواقع، أو مع "أساس الوجود". أما مفهوم الكل في الله فلا يطابق الله مع الكون، لكنه أيضاً لا يفصل بينهما. فالوجود هو جزء من الله، وليس الله نفسه. وجميع هذه الأشكال من فهم العلاقة بين الله والعالم تمتلك كثرة من الفوارق المفاهيمية الدقيقة.

أما اللاهوت الفلسفي غير المذهبي فيحدد طبيعة العلاقة بين الإلوهية والعالم انطلاقاً من تصوراته عن طبيعة الإلوهية والعالم فقط. ويمكنه أن يتعين بمصطلحات النماذج التقليدية لهذه العلاقات أو بأي مصطلحات أخرى مستحدثة.

الفصل الثامن

النماذج الأساسية للمذاهب الفلسفية المعاصرة عن الله

في الفصل السابق كنا قد حددنا أهم المواصفات في اللاهوت الفلسفي بمنزلته نمطاً خاصاً من النشاط النظري الفلسفي. وهذه المواصفات هي التي تُعَيِّن لنا المعالم الرئيسة عند شروعنا بتحليل النظريات اللاهوتية الفلسفية الملموسة. وفي أثناء معالجتنا لهذه النظريات سوف نوضح، حيثما يكن ذلك ممكناً، تصورات أصحاب هذه النظريات عن حالة اللاهوت الفلسفي المعاصرة، وكذلك تصوراتهم عن طبيعة معرفة الله الفلسفية وموقفها من لاهوت الوحي. ومن ثم سوف نلتفت إلى الكيفية التي تُعالج بها المهام الأساسية الثلاث لمعرفة الله الفلسفية، المشار إليها أعلاه، وهي: تأكيد أو إثبات وجود الله؛ صياغة تصور محدد عن جوهره؛ وأخيراً، وصف العلاقة بين الله والعالم.

ولا يدخل في موضوع بحثنا إلا تلك النظريات التي تنفذ برنامج اللاهوت الفلسفي، بالكيفية التي وصفنا بها هذا البرنامج آنفاً. وإلى جانب توافر عوامل موضوعية توافق مبادئ هذا البرنامج، يُشترط كذلك توافرُ "فهم ذاتي لاهوتي- فلسفي" في النظريات التي هي موضوع التحليل. بتعبير آخر، يجب أن يقع في أساس هذه النظريات مقصد فلسفي خاص قبل كل شيء. فجميع النظريات اللاهوتية الفلسفية التي ندرسها تفهم من قبل مؤسسيها كنظريات فلسفية على وجه التحديد، إذ تكمن في صلب هذه النظريات فكرة الفلسفة كنشاط نظري عقلي قائم بذاته تقرره حرية الإنسان. إن وضع هذا التفلسف في خدمة الأهداف الدينية يقدم نفسه على أنه نتيجة طبيعية للعقل البشري حين يحقق ذاته باتساق منطقي. وهذا يعني في المقام الأول أن النظريات اللاهوتية المعتقدية بالمعنى الخاص، التي تروج لمبادئ "لاهوت الوحي"، لن تصبح موضوعاً للتحليل في عملنا هذا.

لاحقاً، لن تخضع للمعالجة إلا تلك النظريات التي تتضمن مذهباً فلسفياً مفصلاً عن الله. حيث تجسد كل نظرية منها مقاربة نموذجية محددة، أو مبتكرة إلى حد ما، ضمن معرفة الله الفلسفية المعاصرة. ولن نتعرض بالتحليل سوى للأعمال التي تأسست في السبعينيات والثمانينيات. لذا سوف تبقى الأعمال التي لا تبحث إلا في جوانب منفردة من الإشكالية اللاهوتية الفلسفية بعيدة عن متناولنا.

1 . التأليه الفلسفي المعاصر

ما زالت المساعي الأساسية لفلسفة الدين الغربية، من حيث كونها معرفة فلسفية عن الله، موجهة حتى الآن نحو بناء تصورات التأليه الفلسفي. وسوف نعالج هنا المقاربات المختلفة لحل هذه المسألة، التي تمكّن بمجموعها من تصور وضع التأليه الفلسفي المعاصر، وبالتطابق مع ذلك تصور الحالة القائمة في معرفة الله الفلسفية المعاصرة من النمط المذهبي الديني.

. النموذج الكلاسيكي للاهوت الطبيعي

من المناسب أن نشرع في بحث نظريات التأليه الفلسفي المعاصرة ابتداءً من نظرية هاينريك بيك[1] *(Beck H.)*. ففي هذه النظرية يتحقق بالكامل البرنامج الكلاسيكي للاهوت الفلسفي بوصفه معرفة فلسفية عن الله. وهذا يتناول فهم طبيعة اللاهوت الفلسفي كما أنه يتناول مقاصد النظرية، ألا وهي إعادة إنتاج "التأليه الفلسفي الكلاسيكي". ففي المقدمات الأولية والمناهج وفي طبيعة الاستدلال العقلي المفصل يعاد إنتاج المقاربات الفلسفية اللاهوتية الكلاسيكية. إن هذه النزعة الكلاسيكية الشاملة لمنظومة بيك تجعل نظريته نقطة انطلاق ملائمة عند تحليلنا النماذج الأساسية المعاصرة من التنظير اللاهوتي الفلسفي.

لا يحيد بيك عن النموذج الكلاسيكي في تصوراته عن الموقف اللاهوتي الفلسفي، أي في المسألة المتعلقة بالإمكانية المبدئية لمعرفة الله فلسفياً. وفي هذا السياق يرى بيك ضرورة في التذكير بأنه منذ بداية العصور الحديثة، ولاسيما من بعد كانط، أحرز الاعتقاد المبرم بأن مسألة الله ليست عملاً مشروعاً للفلسفة انتشاراً واسعاً. فهذه المسألة، بحسب ذلك الاعتقاد، هي شأن من شؤون اللاهوت الذي يعتمد حصراً على الوحي والإيمان. ويصوغ بيك موقفه العام من هذه المسألة على النحو الآتي: "يترتب على الفلسفة أن تواجه نقدياً مختلف الادعاءات بإعطاء جواب كامل ونهائي عن مسألة الله، كما يترتب عليها أيضاً أن تواجه الرأي الباطل بأنه يستحيل إطلاقاً أي جواب علمي عنها"[2]. من هذه الصياغة يتضح، وفقاً لبيك، أن الفلسفة تتمتع بالصلاحية العلمية للخوض في ميدان معرفة الله. وهذا يتفق تماماً مع فهم اللاهوت الفلسفي لذاته في شكله الكلاسيكي. مثلما يوافقه تماماً التصور عن محدودية هذه الصلاحية للفلسفة في ذاك الميدان.

ويرى بيك أنه من المناسب أن نقسم الاتجاهات الأساسية من مشكلة إمكانية المعرفة الفلسفية لله إلى ثلاث فئات. الفئة الأولى تؤكد وجود الله وإمكانية إدراكه

---

[1] - Beck H. Natürliche Theologie: Grundriß plilosophischen Gotteserkenntnis. München; Salzburg, 1986.
[2] - Ibid. S. 11.

فلسفياً. ويطلق بيك على هذه الفئة اسم مذهب التأليه الفلسفي. الفئة الثانية لا تجادل في الوجود الشخصي لله، إنما في إمكانية إدراكه بوسائلنا العقلية. ويصف بيك هذا الموقف بأنه "مذهب الشك". أما التوجه الثالث فيسير من نفي إمكانية الإدراك إلى نفي الوجود. وهذا هو الإلحاد.

وتظهر النزعة الكلاسيكية في فهم طبيعة اللاهوت الفلسفي، بداية، من خلال تصور شكل العلاقة بينه كلاهوت عقلي– طبيعي، "لاهوت إنساني عام"، وبين "اللاهوت الخاص" من حيث هو "لاهوت الوحي". "ففي السؤال الفلسفي عن الله– يعلن بيك– يجري الحديث عن الأساس والمعنى النهائي لكل وجود وللإنسان نفسه. هذا السؤال يُقدَم له، ويُعد لاحقاً، ويُفسَر، ويحصل على جواب من قبل كل دين ممكن"[1]. وخلافاً لأي لاهوت مستخلص من مقدمات الإيمان، فإن اللاهوت الفلسفي، مثلما يرى بيك، يعمل على أن لا تطرح مسألة الله بحكم مسبق، وأن يجري النظر إليها بواسطة اللعب الحر للمناهج الفلسفية على وجه الحصر. عند ذلك تُرسى القاعدة من أجل التفحص النقدي للمواقف اللاهوتية التي يقررها الإيمان الديني.

إن الاتجاه القائل بأن اللاهوت الفلسفي، كشأن من شؤون العقل البشري الطبيعي، يجب أن يحصل على تتمته واكتماله في اللاهوت الخاص الذي يستند إلى الوحي والإيمان، يفترض أن الدين لا يجوز فهمه كشيء يناقض العقل، شيء لاعقلاني. ووفقاً لهذا الاتجاه ينبغي أن يكون هنالك تطابق بين معرفة الله الفلسفية والموقف الديني الخاص من الله. وبالفعل، فإننا نجد في نظرية بيك التأكيد الآتي: "يعيش الدين على قاعدة استدلال (بالحد الأدنى هو استدلال مضمر) ينتقل من نسبية العالم إلى الأساس المطلق والشخصي للوجود"[2].

لقد نوهنا من قبل بأن اللاهوت الفلسفي لا يستلزم فهماً محدداً لطبيعة الفلسفة وحسب، إنما يستلزم أيضاً تصوراً فلسفياً أنتروبولوجياً محدداً. ولا يحيد بيك في هذا الأمر عن النموذج التقليدي. فبحسب بيك، إن معرفة الله الفلسفية والدين نفسه، في هذا الانتقال الأساسي، المشترك لكليهما، من الإقرار بنسبية العالم إلى الإقرار بوجود

---

[1] - Ibid. S. 8.
[2] - Ibid. S. 16.

أساس مطلق وشخصي للوجود، يعبران على حد سواء عن "التدين الطبيعي للإنسان"، الذي يتمظهر بالدرجة الأولى في البحث عن أسس ومعنى الوجود برمته. عندئذ لا يعود الإنسان يكتفي بمعرفة الأشياء بحد ذاتها، الشيء الذي بمقدوره أن يكفيه تماماً من أجل ضمان حياته واستمرارها. ويؤكد بيك في هذا الصدد "أن هذا التدين الطبيعي متأصل في الحياة الروحية التي تميز الإنسان عن الحيوان"[1]. ويضيف بأن المسائل المتعلقة بوجود الله، وجوهره، وعلاقته بالعالم، تنبع من المسألة التي تتصل بمضمون ومعنى وجود الإنسان والعالم. ولذلك فهي واحدة من أهم المسائل الوجودية (existential)، لا بل إنها "مسألة المسائل جميعها".

إن شروط حياة الإنسان تحدد شروط معرفة العالم والله. لكن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل الله تأملاً "روحياً مباشراً". إضافة إلى أن الإدراك البشري للواقع تتوسطه أعضاء الحس. وبمقتضى ذلك فإن معرفة الله الفلسفية تتوسطها معرفة العالم الحسية– النفسية البشرية. وطريق معرفتنا "الطبيعية" لله يبدأ من معرفة العالم، ويرتقي إلى معرفة الله الأصيلة، وذلك لأن العالم لا يدرك على أنه الحقيقة الأخيرة والمطلقة، بل بوصفه "صورة" هذه الحقيقة. إن الله إذ يُدرك فلسفياً فليس مباشرة في ذاته، إنما "عن طريق تشابه بعيد ينعكس في "مرآة العالم"[2]. والمعرفة الفلسفية للواقع ما هي في حقيقتها إلا "السبيل الذي يرتقي بنا من معرفة العالم إلى معرفة الله". وليس ثمة من طريقة في معرفة الله ممكنة للإنسان سوى هذه الطريقة. فمعرفة الله الفلسفية تقوم بجعل الله مرئياً بمنزلته المعتلي على العالم والقائم فيه، وليس العالم بالنسبة له سوى مظهر. وهذا ممكن لأن الله يقيم في العالم كأساس خفي له. ولو أن الأمر لم يكن كذلك، لاستحال إدراك الله في العالم وانطلاقاً من العالم.

وتظهر الشروط العامة للمعرفة البشرية بوضوح خاص في البراهين الفلسفية على وجود الله، التي تشكل "الجوهر الحاسم في معرفة الله الفلسفية"[3]. فهذه البراهين

---

[1] - Ibidem.
[2] - Ibid. S. 112.
[3] - Ibid. S. 102.

تجد في العالم نقطة انطلاق لها. إذ يُفهم العالم هنا على أنه "رابطة الواقع بأسره، المحكوم بشرطي المكان والزمان"[1].

مادام الله غير المشروط لا يمكن إدراكه بصورة مباشرة، عن طريق المعرفة البشرية الطبيعية، يتعين على منهج المعرفة حينئذ أن يؤسس الشروط والإمكانات من أجل رؤية الله من خلال أشياء العالم. فهو يجب أن يقود إلى أساس الأشياء. ويؤكد بيك أن "هذا المنهج في توسط المعرفة يسمى البرهان"[2]. فالبرهان هو منهج المعرفة التي تتحقق بالتوافق مع العقل، أي من خلال قضايا منضبطة مفاهيمياً.

يعتقد بيك أن النزول إلى الأساس الوجودي، أو اختزال العالم الفيزيقي القابل للاختبار إلى أساسه الذي لا يعود قابلاً للاختبار بصورة مباشرة، يجب أن يصبح المنهج الملائم للبرهان على وجود الله. ولا شك بأن الحديث هنا يجري على "منهج الاختزال الميتافيزيقي".

في سياق إشكالية البرهان على وجود الله لا بد أولاً من اكتشاف شيء ما في "البناء الوجودي" للعالم يُمَكِّننا من الإقرار بوجود الله. فهذا "البناء الوجودي" غير كاف كيما يثبت العالم نفسه بنفسه. وهذا ما يسمح لنا بالوصول إلى استنتاج عن أن العالم تثبته حقيقة أخرى أصيلة بذاتها. وفي سياق تطوره ينقسم البرهان على وجود الله إلى خطوات ثلاث.

أولاً، يجري تثبيت فكرة أن العالم معطى في التجربة والكيفية التي هو معطى بها، وبهذه الصورة يتم بحث العالم القابل للاختبار في طبيعته الوجودية. وفي أثناء ذلك يتبين أن العالم لا يستطيع أن يوجد من خلال ذاته، وأنه ليس أصيلاً في ذاته.

ثانياً، يجري إظهار أن الموجود الذي يتمتع بطبيعة وجودية كهذه لا يمكنه أن يبقى إلا عندما يوجد من خلال شيء آخر ويتأصل فيه؛ أي إنه يفترض مقدماً وجود هذا الآخر.

---

[1] - Ibid. S. 113.
[2] - Ibid. S. 107.

ثالثاً، ومما تقدم ينتج الآتي: يقوم العالم على وجود آخر مختلف عنه. وفي هذا الوجود ينبغي أن نستكشف ملامح الله.

وبهذا تتلخص "البنية المنطقية العامة للبرهان": فالأطروحتان الأولى والثانية هما عبارة عن مقدمتين، أما الثالثة فهي النتيجة التي تلزم عنهما. ويعلن بيك أننا "لو أردنا أن نعمم لقلنا إن البرهان المشروع على وجود الله له نقطة انطلاق تتمثل بالعالم القابل للاختبار، والذي يدرَك في طبيعته الوجودية على أنه غير متأصل في ذاته (مضمون المقدمة الأولى). والبرهان يتجاوز هذا العالم عن طريق "المبدأ الذي يتحدث عن مطلب الأساس الكافي" (مضمون المقدمة الثانية). وعلى هذا النحو يدرك هذا البرهان غايته: الأساس المفارق للعالم والذي ينبغي تحديده بأنه "الله" "[1].

ويلاحظ بيك أن إدراكنا لصدق المقدمة الأولى، من وجهة غنوصيولوجية (معرفية)، يتحصل من التجربة. فمادام شيء ما ينشأ ويتغير ويمضي، فإنه يُظهر تقلبه الدائم، كما يُظهر نفسه كشيء لا يوجد من تلقاء ذاته بالضرورة.

وينبع إدراكنا لصدق المقدمة الثانية ليس من التجربة، إنما من التحليل المقارن للبنيات الجوهرية، وبالضبط من المقابلة بين المحتوى الدلالي لعبارات "لا يوجد من تلقاء ذاته"، و"ويوجد بسبب شيء آخر". إن ارتباطهما الضروري واضح كل الوضوح. فإذا لم يقم الوجود في ذاته، فإنه يقوم بالضرورة في شيء آخر، وإلا لكان سيقوم على لا شيء ولكان هو نفسه "من أساسه" لا شيء. وهذا ما يسمى "مبدأ الأساس الوجودي الكافي".

إن تنوع العالم وكثرة وجوهه يشترطان تعيين وتمييز "البنية الأساسية العامة" للبرهان على وجود الله، التي أشرنا إليها أعلاه. وبمقتضى ذلك تتخذ البراهين المختلفة شكلها النهائي.

يمكننا والحال هذه أن نمعن النظر في العالم ككل أو في أحد أجزائه، في الإنسان على سبيل المثال، الذي يقف بإزاء العالم من حيث هو كل. في الحالة الأولى نحصل على قاعدة من أجل "مقاربة كوسمولوجية"، لا يُتخذ الوضع الخاص

---

[1] - Ibid. S. 116.

للإنسان موضوعاً من موضوعاتها، وفي الحالة الثانية نحصل على قاعدة من أجل "مقاربة أنتروبولوجية". أضف إلى ذلك أن الزمان والمكان يشيران إلى طريقين متباينين في إطار المقاربة الكوسمولوجية.

وبظل كل من هذه المقاربات الثلاث يتحقق الإجراء الوسيط، وبالتحديد "مبدأ الأساس الوجودي الكافي"، بصيغة خاصة. ففي الحالة الأولى يتحقق بوصفه "مبدأ في الحركة" (كل متحرك يعتمد على محرك، أو على نحو أدق، كل موجود حادث يجد أصله في موجود آخر، منه يستمد وجوده. وفي الحالة الثانية، يتحقق بوصفه "مبدأ في النظام" (كل نظام يجد أصله في مدبر لهذا النظام). في الحالة الثالثة، يتحقق بوصفه "مبدأ في الإمكانية الواقعية للهدف الجوهري" (كل نزوع جوهري يجد أصله في الإمكانية الواقعية للهدف الذي نسعى إليه).

وتبعاً للمنظور الخاص الذي نرى من خلاله العالم نقطة انطلاق للبرهان على وجود الله، يَمْثل الله في الحالة الأولى على أنه أبدي؛ وفي الحالة الثانية على أنه المدبر؛ وفي الحالة الثالثة بوصفه "أنت" مطلقة بالنسبة للإنسان.

إن المقاربة الكوسمولوجية الأولى– "من المتحرك إلى المحرك المطلق"– تُظهر التركيب الآتي: 1) يوجد العالم كسيرورة تطورية، كموجود يقع في سيرورة دائمة من الحدوث. 2) هذا الموجود متأصل في موجود آخر. 3) يجد العالم أصله في موجود آخر مختلف عنه، بيد أنه موجود غير حادث ولا زمني، إنما هو فوق الزمان وأبدي، ينم على ملامح الله.

هذا الطريق في البرهان ينبثق من الكون عموماً، ومن أخذ قياس الزمن بالحسبان في المقام الأول. مثل هذا البرهان ينشد في حقيقة الله فوق الزمنية مبدأً محركاً للعالم الديناميكي المتحرك. ويُعتبر الكون بالجملة موجوداً متحركاً، يقع في جميع أجزائه في سيرورة حدوث أو نشوء. ويحمل العالم طابعاً زمنياً؛ أي إنه موجود في حال انتقال دائم من مستقبل ليس موجوداً بعد إلى ماض لم يعد موجوداً. ومع حلول المستقبل يبدو وجود العالم في كل مرة جديداً ومختلفاً.

من أين يأتي هذا الوجود المتحرك للعالم؟ ليس هنالك سوى جوابين محتملين على ذلك. هذا الوجود إما أنه يأتي من العدم، أو أنه يأتي من موجود ما. الجواب الأول محال. لأن الوجود هو الوجود دائماً وبالضرورة. فلو تأصل الوجود في العدم لكان في أساسه عدماً، أي لما كان وجوداً. ولا بد لموجود يظهر إلى الوجود حديثاً من أن ينشأ في نهاية الأمر من موجود آخر، كان ذاك الموجود متضمناً فيه مسبقاً بكل ما له من "محتوى إيجابي كامل". هكذا يتم التوصل إلى المبدأ الميتافيزيقي عن الحركة والذي يعني: "إن كل ما هو متحرك (وعلى وجه الدقة: كل ما ينتقل من اللاوجود إلى الوجود)، يحركه موجود آخر".

ويبقى في نطاق هذا البرهان الأول أن نقوم بالخطوة الأخيرة. حيث لا بد من البرهان على أن هذا الوجود المحرك هو الله بالمعنى التقليدي، أقصد البرهان على أن هذا الوجود مطلق، ومتعال، ويمتلك طبيعة شخصية. إن مجموع الوجود المتحرك يستلزم، وفقاً "لمبدأ الحركة"، وجوداً آخر مختلفاً عنه. وهذا الوجود (أو الموجود) غير متحرك بذاته، وبذلك فهو مستقل عن أية علة مهما كانت. إنه مطلق. وبوصفه مطلقاً وغير حادث، وبمقتضى ذلك منفصلاً عن كلية الوجود، يمسي وجوداً متعالياً. إن الوجود المطلق كمصدر لحياة الوجود برمته هو أيضاً مصدر لحياة جميع موجودات العالم الروحية– الشخصية. وهذا يعني أنه يشتمل في ذاته على العنصر الشخصي كذلك. فهو لا يمكنه أن يكون وجوداً روحياً وما قبل شخصي بآن معاً. وشخصانية* الوجود المطلق يستدل عليها أيضاً من أن الوجود الذي هو خارج الزمان وخارج المكان إنما هو وجود لامادي. و"إن الموجود المستقل واللامادي المحض– يلاحظ بيك– يدل على روح شخصي"[1].

* - إن مفهوم الشخصية (شخصية الله وشخصانية الله) الذي يتحدث عنه المؤلف، في هذا الموضع وفي مواضع أخرى، يعني به الفهم المسيحي للشخصية من حيث هي "ماهية خاصة، جوهر فردي ذو طبيعة عقلية، وهو مرادف للنفس اللامادية". وهو الفهم ذاته الذي استندت إليه الفلسفة الشخصانية (Personalism) والتي أقرت الشخصية على أنها "الحقيقة الإبداعية الأولية والقيمة الروحية الأسمى، والعالم بمجمله ما هو إلا تجل من تجليات الفاعلية المبدعة للشخصية الأسمى، أي الله". راجع، باللغة الروسية، المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص ص 313، 472، مادتي شخصية وشخصانية- المترجم.

[1] - Ibid. S. 131.

المقاربة الكوسمولوجية الثانية: "من المدبَر إلى المدبِر"، وترى 1) أن العالم يوجد كنظام. 2) وأن كل نظام يشترط وجود أساس لهذا النظام مختلف عنه. 3) وأن نظام العالم الزماني- المكاني متأصل في حقيقة مغايرة له، ينبغي تحديدها على أنها الحقيقة "الإلهية". هذه هي البنية الأساسية للبرهان الكوسمولوجي الثاني على وجود الله. وهذا البرهان ينطلق، على غرار الأول، من الكون عامة، إلا أنه ينظر إليه من الناحية الستاتيكية (الساكنة) للنظام، وليس من الناحية الديناميكية للحركة والتطور.

ينطوي العالم على أنظمة متنوعة وهو نفسه يعتبر نظاماً كلياً محدداً، نظاماً شاملاً للوجود برمته. وبالتوافق مع المبدأ الميتافيزيقي المشار إليه أعلاه عن الأساس الضروري للنظام، يستلزم هذا النظام الكلي وجود المدبر، المنظم. ومادام هذا المنظم يرقى بنفسه فوق أي نظام، وهو نفسه لا يحتاج إلى أي أساس مهما كان، فهو إذاً مطلق ومتعال. ومن حيث كونه متسامياً على أي نظام للعالم المادي، يحمل هذا الأساس المنظم لأي نظامٍ طبيعةً روحية- شخصية. وعلى هذا النحو تَمْثل الشخصية الروحية، المطلقة، المتعالية، بمنزلتها أساس الوجود المنظَم.

المقاربة الثالثة، الأنتروبولوجية: "من الإنسان إلى "أنت" مطلقة"، وترى بأنه 1) يوجد الإنسان بوصفه "أنا" مشروطة ومحدودة، ينزع نحو "أنت" غير مشروطة ولا يحدها شيء. 2) يقوم هذا النزوع الجوهري على واقعية الهدف. 3) يوجد الله بمنزلته أساس الشخصية البشرية. ينطلق هذا البرهان، خلافاً لسابقَيه، لا من الكون عموماً، إنما من مكون محدد من مكونات الكون، ألا وهو الإنسان.

ومن حسن الحظ أن أفعال الوعي النوعية للبشر، وأعمالهم، ونزوعاتهم تعبر عن "الموقف الجوهري" للإنسان من الشخصية الإلهية المطلقة والمتعالية على العالم. وطبقاً للمبدأ الميتافيزيقي حول الإمكانية الوجودية الواقعية للهدف الجوهري، فإن ذلك الموقف الجوهري لن يتجه نحو شيء محال. وهذا يعني أن الشخصية المتعالية المطلقة ممكنة واقعياً. وفي الوجود الإلهي تصبح الإمكانية الواقعية مطابقة للحقيقة الواقعية.

فلننظر عن قرب إلى البراهين على وجود الله التي أعدها بيك. إن جميع هذه البراهين تعرض تركيباً ثلاثي الأركان. المقدمة الأولى لجميع البراهين تُثَبِّت بالفعل معطى محدداً للتجربة. فالعالم يوجد فعلاً في حركة دائمة، وكل الموجودات تظهر وتمضي. والعالم يتكشف أيضاً عن نظام ما في الوجود. فيمسي من المشروع وصف البنى الوجودية المختلفة بأنها دليل على تنظيم أقسام الوجود المطابقة. لكن من الواضح أن الأهمية الحاسمة في هذه البراهين على وجود الله، التي يقترحها بيك، إنما تعود للمقدمة الثانية. وتتلخص هذه المقدمة من حيث الجوهر في الإقرار بأن البناء الوجودي للكون، أو لأحد مكوناته كالإنسان مثلاً، الثابت بالتجربة، لا يعتبر ولا يمكنه أن يكون شيئاً مكتفياً بذاته ومفسراً من داخل ذاته، ولذا فهو يحتاج إلى أساس من خارج ما هو قائم. وأهم ما في الأمر أن بيك لا يبرهن، إنما يفترض ببساطة هذا القصور، هذا الوضع الأنطولوجي الناقص للعالم والإنسان. وفي المآل الأخير، يبدو لنا متعسفاً إلى حد كبير شكل هذه المطابقة بين أساس الوجود، الذي يصادق عليه بيك، وإله الدين الوضعي، إله الدين المسيحي.

تنهض هذه البراهين على وجود الله، مثلما هو الحال بالنسبة لمجمل نظرية بيك الفلسفية اللاهوتية، على مقدمة أساسية تقول بأن العالم في تكوينه المادي وفي ظواهره يكشف عن حضور الله الفعال. فأي مشروع لاهوتي- طبيعي يفترض أن عالم الطبيعة شفاف بالنسبة لله، وهو مرئي للعين البصيرة، ومدرَك للعقل المدرِك. إن هذه المقدمة تحديداً، والتي تكتسي طابعاً غير فلسفي في حقيقة أمرها، هي التي تقرر مجمل محاكمات بيك العقلية. وهذا الانتقال من المعطيات التجريبية إلى وجود الله، أضف إلى أنه الله في الديانات التأليهية، يتخذ شكل التفسير التعسفي الذي تقرره تلك المقدمة غير الفلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة.

تشكل البراهين على وجود الله، في جوهر الأمر، المضمون الأساسي لنظرية بيك الفلسفية اللاهوتية، حيث يعلن بيك بأن "جميع القضايا عن جوهر الله وحدوث العالم من الله لا يمكن الحصول عليها إلا بواسطة التعقل المطرد لتلك المعرفة التي

نحصل عليها من البراهين على وجود الله"[1]. إن جميع البراهين على وجود الله على الرغم من استقلال بعضها عن بعض منطقياً، إلا أنها تعطي بمجموعها معرفة مفصلة عن الله وذلك انطلاقاً من معرفتنا المفصلة عن العالم. ومادامت البراهين لا تسمح لنا بالصعود نحو الله إلا إذا اتُخذت جوانب مختلفة من ماهية العالم كنقاط انطلاق أولية لتلك البراهين، فإن إدراك ماهية الله يتحقق دوماً بوصفه استبصاراً من خلال ماهية العالم.

ويؤكد بيك أنه ليس ثمة من اختلاف تام ولا تطابق تام في العلاقة بين الله والعالم. إنما هنالك ما هو وسط بين هذين الوجهين من العلاقة: إنه التشابه (القياس التمثيلي). لذا "ينبغي إدراك الله من خلال التشابه البعيد الذي يمتلكه العالم مع الله. ومن هنا فإن جوهر (أو ماهية) الله ليس بعيداً عن أي كلام منطقي"[2]. وتبعاً لمبدأ قياس التمثيل (Analogy) يُدرَك الله انطلاقاً من مشابهة العالم له. والتشابه هو حالة وسط بين التماثل التام (التطابق)، والاختلاف التام (عدم التطابق). فالعالم في وجوده المحدود يشبه، بصورة محدودة، الله غير المحدود.

يمتلك العالم تشابهاً مع الله، لكن الله لا يشبه العالم. فالموجود المحدود يتدانى بصورة محدودة من الموجود غير المحدود، إلا أن البعد بينهما يبقى غير محدود ولا يمكن التغلب عليه من حيث المبدأ. وهذا يعني من وجهة نظر المعرفة البشرية أن الإنسان يمتلك "مفهوماً عن اللامحدود"، بيد أن هذا المفهوم محدود، فهو لا يحيط بالله، لأن الله يتجاوز حدود هذا المفهوم. وعندما يعقل الإنسان ذلك فإنه يتجاوز حدود فهمه المحدود، ويجذبه الله إلى ذاته.

إن أي معرفة قياسية ندرك بها جوهر الله تندرج ضمن مراحل ثلاث: 1) القول بالتشابه البعيد؛ 2) منازعة مفهوم التماثل أو التشابه التام والتأكيد بأن عدم التشابه أكبر بكثير؛ 3) القول بإيجابية كبيرة وكمال لا نهاية لهما. وهنا ليس عسيراً

---

[1] - Ibid. S. 102.
[2] - Ibid. S. 169.

علينا أن نرى أن بيك يأخذ بالتكامل بين طرائق ما يسمى "باللاهوت الإيجابي" و"اللاهوت السلبي" و"لاهوت التفوق"*.

بعد هذه الجولة المنهجية التي تؤكد على أن الطريقة الوحيدة والمشروعة في معرفة الله هي المعرفة بالقياس، يحاول بيك وصف ماهية الله. ويجدر بنا أن نشير إلى أن استخدام "مبدأ قياس التمثيل" يشترط بحد ذاته المحدودية في قدرات الإنسان المعرفية في هذا الشأن. وهنا يظهر بوضوح الطابع المذهبي التقليدي للاهوت الفلسفي عند بيك.

يكشف الوجود الكوني منذ البدء عن تلك النظرة إلى جوهر الله التي تسمح بالتمييز بين "وجود" الله و"فعله". وتبعاً لذلك يمكن تقسيم خصائص الله الجوهرية إلى مجموعتين: خصائص الوجود الإلهي، وخصائص فعله. عند ذلك يشدد بيك على أن الوجود والفعل في الله لا يتمايزان في الواقع. إنما يتمايزان في المعرفة البشرية لله بالقياس مع العالم، أي في "المفاهيم البشرية عن الله".

ويمكن برأي بيك أن نتصور الخصائص الجوهرية للوجود الإلهي انطلاقاً من موقف الله المؤسِّس حيال "الوجود عموماً". ولا بد من التأكيد بداية على أن الله بجوهره موحد مع وجوده، ولذا فهو يمتلك وجوداً من خلال ذاته فقط، وعلى وجه الدقة، إن الله هو وجوده ذاته. وفي هذا يظهر بجلاء ما بعده جلاء اختلاف الله عن العالم الذي مهما تكن مضامينه فإن الجوهر والوجود يتمايزان فيه بوضوح.

وتُظهر البراهين على وجود الله، كما يظن بيك، أن وجود الله مطلق. وذلك يعني أنه لا تجوز بأية صورة من الصور الزيادة عليه أو تكثيره. إنه الامتلاء والكمال اللانهائيان. فالله هو الوجود.

في الوجود الإلهي اللامتناهي يحضر المضمون المتناهي للعالم في كثرته وعلى نحو لا يعود معه يشكل كثرة. فالوجود الإلهي يعتبر "بسيطاً" و"فردياً"، إنه

* - ما يراد بالإيجاب والسلب هو الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء هو إيجاب وانتفاؤه عنه سلب. واللاهوت الإيجابي بهذا المعنى هو أن نستخدم في حديثنا عن الله صفاته الثابتة، كقولنا إنه مطلق وخالد وغير محدود... واللاهوت السلبي مؤداه أننا لا نستطيع أن نصف الله، لاسيما عندما نستخدم مصطلحات تحيل على صفات نتحلى بها نحن البشر كالسمع والبصر وغيرها، أما لاهوت التفوق فهو الذي يتحدث عن كمال الله وفضائله وتفوقه على الوجود وكل موجود فيه- المترجم.

امتلاء بلا كثرة. كما أن بساطة الوجود الإلهي وفرديته تتمان أيضاً على شخصيته وروحانيته الكاملتين. إذ الله هو وجود شخصي. وشخصانية الله تظهر كذلك من خلال البرهان الثالث على وجوده.

ويمكن أن تُضاف إلى هذه الصفات الوجودية لله صفات أخرى عن طريق المقارنة مع عالم الزمان والمكان. والأهم من بينها: ليس كمثله شيء، والوجود الكلي، وعدم التغير، والأبدية. ويولي بيك أهمية خاصة لصفة الوجود الكلي. حيث يقترح بيك أن نفهم الوجود الكلي لله قياساً على حضور النفس في الجسد البشري. فالنفس توجد بكليتها وفي الحال وبوقت واحد أيضاً في جميع أجزاء الجسد.

ويتكشف جوهر الله من ناحية فعله، على ما يرى بيك، كمعرفة ومشيئة ومحبة. فالمضمون الحقيقي لأفعال البشر المعرفية يحتويه علم الله بالكامل، من حيث إن علمه هو الأساس المطلق لوجود هذه الأفعال. لذا بوسعنا الإقرار بأن الله هو المعرفة. وهذه المعرفة تحمل طابع "الحدس الروحي التام للحقيقة". فالله يتمتع بالعلم المطلق، إنه عليم بكل شيء وكلي الحكمة.

والله هو كذلك فعل مشيئة ومحبة لا نهاية له. ويأتي بالدرجة الأولى وجوده الخاص اللانهائي بمنزلته الموضوع الأصيل لهذا الفعل، ويأتي بالدرجة الثانية "المضمون الوجودي الكلي لجميع الموجودات الأخرى".

وجوهر الله لا يمكن تصوره بعيداً عن شخصانيته. إن تحليل شخصانية جوهر الله يجريه بيك، وعلى غرار الحالات الأخرى، بالقياس مع شخصانية الإنسان. ويقوم هذا التحليل بجوهره على إسقاط (Projection) مجموعة صفات إنسانية شخصية في اللانهاية.

وبعد أن يكون قد أُنجز الصعود من العالم إلى الله، وتكون قد بُذلت محاولة الإدراك العميق لله في جوهره الداخلي، لا بد، مثلما يرى بيك، من النزول من عند الله

إلى العالم. وهذا يسمح "بإتمام دائرة البحث الفلسفي لله"[1]. حيث إن تعقل الله كأساس للعالم يخلق الشروط من أجل إدراك أعمق للعالم.

ومثلما يجري تأمل جوهر الله في البداية من منظور الوجود الإلهي نفسه، ومن ثم من منظور فعله، هكذا يجب في بادئ الأمر أن نرى ارتباط الأشياء بالله على أنه تأصل وجودي لها في الله، ومن ثم على أنه تأصل لفعلها في الله.

إن ارتباط وجود العالم بالله يمكن تفسيره على أنه "خلق" و"حفظ". وهما الميزتان العامتان الأكثر أهمية لعلاقة الارتباط هذه. "فالخلق يحيل على الفعل الصانع الذي له الطابع الأشد عمقاً وشمولاً... "الخلق" يعني الفعل المؤسس أو المبدع، الذي لا يتقدمه أي فعل آخر. ويعد هذا الفعل بالأحرى أساساً لجميع أنواع الفعل الأخرى ويجعلها ممكنة ويحتضنها"[2]. ومن حيث المبدأ بوسعنا تمييز نوعين من الفعل. النوع الأول هو الذي ينقل الموجود الحاضر من قبل إلى أنواع أخرى من الوجود، أما النوع الثاني فهو الفعل الذي يستوجب وجود الموجود إطلاقاً. وينتمي خلق العالم إلى النوع الثاني من الفعل. "فخلق العالم" يعني أن يتم استحضار العالم من اللاوجود إطلاقاً إلى الوجود إطلاقاً، ولا يعني إعطاء الكون صورة ما بموجب مادة موجودة من قبل. كما لا يجوز القول بأن وجود الموجود يظهر من العدم. فهذا بمقتضى البرهان الكوسمولوجي الأول على وجود الله محال على الإطلاق. فوجود الموجود يظهر من وجود (الله).

مفهوم "الخلق" يحيل على العلة الأصلية للعالم، وافتراض الله بداية العالم. أما المتابعة الإلهية لوجود العالم فيطلق عليها اسم "الحفظ". ويعني "الحفظ" بادئ ذي بدء المشاركة في حياة الخليقة، ويمكن اعتبار أهم أشكاله التنبؤ بعملية التطور والمشاركة فيها.

لقد ذكرنا من قبل أن نظرية بيك تعيد إنتاج جميع الطرائق الأساسية، تقريباً، في اللاهوت الطبيعي. والكثير من هذه الطرائق كانت قد صيغت في نطاق مدرسية

---

[1] - Ibid. S. 208.
[2] - Ibid. S. 209.

القرون الوسطى. وهذا لا يعني على أية حال أن نظرية بيك تسقط من سياق الفلسفة الغربية المعاصرة. فبيك يعتقد أن ما أنجزه على صعيد استعادة التراث ينبع وبصورة شرعية من التمايز عن بعض المواقف فيما يتعلق بمعرفة الله الفلسفية، وكذلك من طرائق فلسفية لاهوتية أخرى، قديمة ومعاصرة.

تشكل البراهين على وجود الله الجزء الأساسي من نظرية بيك. وجميع الأقسام الأخرى من هذه النظرية ما هي في حقيقتها إلا بسط مطرد لمضمون هذه البراهين. لذا فإن الشرعية النظرية والفلسفية للأقسام الأخرى من المنظومة تتوقف على الشرعية المطابقة للبراهين على وجود الله. وعندما درسنا هذه البراهين كنا قد أشرنا إلى أن ثمة مقدمة غير فلسفية تكمن في أساسها، وتقوم على مجرد افتراض. إنها لا تحصل في الواقع على إثبات عكسي في سياق توسع المحاجّة. وهذه الواقعة، بحكم الدور الذي تلعبه البراهين المشار إليها في نظرية بيك، تضع هذه النظرية بكاملها موضوع شك.

التأليه الوجودي . الأنطولوجي

تنطوي منظومة جون ماكوري[1] *(J. Macquarrie)* الفلسفية اللاهوتية على محاولة لصياغة تصور أنطولوجي عن جوهر الله وعلاقته بالعالم، وهي فوق ذلك تدعي أنها تقدم مقاربة جديدة للإشكالية الأنطولوجية. ينطلق ماكوري بداية من المقدمة الآتية: "لا يقدر الدين القدسي في نهاية المطاف أن يتجنب المسائل الأنطولوجية التي تثيرها الفلسفة"[2]. ويبني ماكوري نظريته بالتساوق مع الموروث اليهودي– المسيحي. بتعبير آخر، ينبغي علينا أن ننسب نظرية ماكوري إلى النوع المذهبي من اللاهوت الفلسفي. وبالفعل فإنه يرى الغاية النهائية لتأملاته في "إعادة بناء فلسفية للتأليه".

---

[1] - Macquarie J. Thinking about God. L., 1975.
[2] - Ibid. P. 108.

يولي ماكوري عناية كبيرة لدراسة حالة الدين الراهنة، وحالة اللاهوت الفلسفي كذلك. ويرى أن أهم وأبرز ما يميز هذه الحالة هو انتشار الإلحاد وتعزز مواقعه، وانحطاط اللاهوت الفلسفي، وانعدام التدين في النماذج السائدة من الفلسفة الغربية المعاصرة. ويشير ماكوري بصورة خاصة إلى تلاشي التصورات الكنسية والفلسفية التقليدية عن الله. ويقر بأنه بات من المستحيل اليوم التمسك بمذهب تقليدي عن الله، كما لو أن العالم لم تحدث فيه أية تغيرات. ويلاحظ ماكوري أن "انحطاط اللاهوت الطبيعي وظهور التوجه للتخلص من الأساطير * (Demythologize) وانعدام الثقة بالخوارق الطبيعية لتعد، بالمعنى اللاهوتي، من أعراض الارتباك العميق فيما يتعلق بأهمية الله وأفعاله. وعلى هذا النحو بات من المتعذر إدراك مفهوم الله حتى في الكنيسة، والكثيرون من الناس، الذين يؤكدون أنهم يؤمنون بالله، يشعرون بمشقة وحرج إذا ما تطلب الأمر منهم أن يبينوا بوضوح ما الذي يقصدونه من إيمانهم أو ما الذي يميزهم عن أولئك الذين يتبنون مواقف إلحادية"[1].

إن التحليل الذي يقوم به ماكوري لحالة الدين الراهنة، ومن ضمنها حالة الفكر الفلسفي الديني والفكر اللاهوتي، يقوده إلى الاستنتاج بشأن "أزمة الفكر التأليهي". علاوة على ذلك، وكما يقر الباحث نفسه، "لا يجوز نكران أن الكثير مما يتضمنه النقد الإلحادي للاعتقاد بوجود الله قد ثبت أنه يمتلك التبرير الكافي"[2]. حقاً، إن ماكوري يقر بأن بعض الحجج الإلحادية محقة، لكنه يحترز من أن النقد الإلحادي يبدو وكأنه يحيد عن مفهوم الله المتضمن في الكتاب المقدس وفي الصياغات الكلاسيكية للعقائد المسيحية.

ترتبط "أزمة التأليه" تلك أشد الارتباط بالوضع السائد في اللاهوت الفلسفي. فالإخفاق الذي تعرض له اللاهوت الفلسفي هو من أهم عوامل هذه الأزمة. ويرد

* - المصطلح الروسي (Демифологизация) ومقابله الإنكليزي (Demythologize) يعني في الأصل تنقية الكتاب المقدس من الأساطير، وقد عبر هذا المصطلح عن اتجاه في النظريات اللاهوتية المعاصرة يدعو إلى تأويل أساطير الكتاب المقدس بما يتناسب مع تصورات الإنسان المعاصر. ومؤسس هذا الاتجاه عالم اللاهوت والفيلسوف الوجودي الألماني رودولف بولتمان (1884- 1976) في كتابه الذي يحمل عنوان "العهد الجديد والميثولوجيا" الصادر عام 1941- المترجم.

1 - Ibid. P. 88.
2 - Ibid. P. 89.

ماكوري هذا الإخفاق بالدرجة الأولى إلى خصائص الوعي الثقافي الراهن. حيث يلاحظ أنه "يتعذر على العقل المعاصر أن يتخلى عن الشك في أن شيئاً ما ليس على ما يرام حتى مع أكثر أشكال اللاهوت الطبيعي ابتكاراً"[1]. فالإنسان المعاصر متشبع بالروح التجريبية، ولا يقدر على التصور أن بإمكانه، استناداً إلى المعطيات التجريبية، الوصول إلى استنتاج عن الله الذي لا يعد بأي حال من الأحوال ظاهرة تجريبية. كما أن فلاسفة اللاهوت في الوقت الحاضر ما عادوا يدّعون ذلك اليقين لبراهينهم، الذي كانوا يدّعونه في الماضي. إنهم يرتضون بدرجة ما من الترجيح لمحاكماتهم. بيد أن هذا التواضع ينقلب ضدهم مادام يؤخذ كدليل على الإخفاق أو الفشل. ويخلص ماكوري إلى القول "إن اللاهوت الطبيعي وبصرف النظر عن جميع محاولات الإحياء مازال يذوي ويتراجع"[2].

يطمح ماكوري إلى تثبيت حق اللاهوت الطبيعي في الوجود. ومن أجل تحقيق هذه الغاية يذهب منذ البدء إلى أن العقائد يجب أن تخضع للتقييم النقدي؛ إذ يجب على كل إيمان أن يكون موافقاً للعقل. وهذا لا يعني أن يتحول الإيمان الديني إلى إيمان عقلاني، لكنه لا بد وأن يخضع للمراجعة على ضوء التجربة والمعارف المتوافرة بمجملها. ويرفض ماكوري في هذا الصدد أية محاولات إيمانية* لعزل الدين ولاهوت الوحي بهدف الحفاظ عليهما، مادام ذلك يناقض واجب الإنسان بأن يكون كائناً عاقلاً.

وبرأي ماكوري أن اللاهوت الطبيعي، الفلسفي، يواجه في الوقت الحاضر معضلة كبرى. فمن جهة أولى، يتعين على أنصاره أن يعترفوا بمجمل النقد الذي وجه إليه ويتفهموه، سواء أكان هذا النقد من جانب الفلسفة أم من جانب اللاهوت. وينبغي الاعتراف بأن المحاولات المختلفة لإعادة الاعتبار إلى اللاهوت الطبيعي لم تتكلل بنجاحات تستحق الاهتمام. ومن جهة ثانية، لا بد من رفض أي مسعى لعزل الدين ولاهوت الوحي عن النقد وعن تطاولات الفكر العلماني.

---

[1] - Ibid. P. 133.
[2] - Ibid. P. 134.
* - من المعروف أن الإيمانية (Fideism) تزعم أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بالإيمان، وتقدم النقل على العقل، وبالتالي فإن محاولات العزل هذه هدفها إبعاد العقل والمعرفة العلمية عن التدخل بشؤون الدين - المترجم.

والمخرج من هذه الحالة يراه ماكوري في العمل من أجل إحياء اللاهوت الطبيعي، أو بالأحرى "تصميم لاهوت طبيعي جديد". ولإثبات موقفه يشير إلى أن "لاهوت الكتاب المقدس، أو لاهوت الوحي، لا يمكن أن نتركه وشأنه، وإلا فإنه سوف يبتعد عن الحياة المعاصرة شيئاً فشيئاً"[1]. ومثلما نرى فإن البرهان الكلاسيكي على ضرورة اللاهوت الفلسفي، والذي يتلخص بالإشارة إلى حاجة الدين للمؤازرة من جانب العقل الطبيعي، يقترن عند ماكوري بإشاراته المتكررة إلى طابع الحياة والثقافة المعاصرتين.

إن أي محاولة لإعادة بناء اللاهوت الطبيعي يجب أن تبدأ، بحسب ما يرى ماكوري، من تبيان "وظيفته الأساسية". لا ريب في أن برنامج اللاهوت الطبيعي يوجد منذ قرون عديدة، ويبدو كأنه لا حاجة لإيجاده. لكن المسألة تكمن في أن الفهم التقليدي "للوظيفة الأساسية" في اللاهوت الطبيعي هو الذي تعرض لنقد ساحق. وماكوري يعي ذلك بوضوح، أما الصيغة التي يقترحها لوظيفة اللاهوت الطبيعي الأساسية فتهدف بالضبط إلى تجنب عواقب الاعتراضات الفلسفية واللاهوتية على فكرة اللاهوت الفلسفي ذاتها.

وينوه ماكوري بأن الوظائف البدهية للاهوت الطبيعي تبدو كذلك بحكم التصورات التقليدية. لكن من الممكن تماماً، فيما يرى هو، ألا تقوم الوظيفة الأساسية للاهوت الطبيعي في إعداد براهين موثوق بها كلياً على وجود الله، ولا أيضاً في البرهان المنطقي على المبادئ المؤسسة للعقيدة الدينية.

يعتقد ماكوري أن الوظيفة الأساسية للاهوت الفلسفي لا ينبغي أن تكون عريضة الدعوى، إذ يتعين عليها أن تقتصر على إظهار إمكانية الجمع بين تجربتنا للعالم، العادية منها والعلمية، وبين العقائد التأليهية. فالمطلوب من اللاهوت الفلسفي أن يبين الصلة بين التفكير العادي، المبتذل، عن العالم، وصولاً إلى التفكير العلمي عنه، من جهة، وبين التفكير اللاهوتي، من جهة أخرى. وينطلق ماكوري من أن جميع هذه الأنواع من التفكير تتساوق مع واقع واحد، يعد الإنسان جزءاً منه.

---

[1] - Ibid. P. 137.

في إعادة بنائه لوظيفة اللاهوت الفلسفي الأساسية يصدر ماكوري عن فهم محدد للتأليه (Theism). ويكتب في ذلك: "يختلف التأليه اختلافاً مبدئياً عن الفرضية العلمية. ويُعتبر على الأرجح رؤية للكل أو حديثاً يحاول أن يفسر الكل"[1]. وبالمحصلة، فإن مهمة اللاهوت الفلسفي، تبعاً لموقف ماكوري، يجب أن تتلخص في إظهار إمكانية الجمع بين التجربة العادية، والعلمية كذلك، وبين هذه الرؤية.

يبحث ماكوري، بقصد حل هذه المسألة، عن عتبات وسيطة من أجل تجاوز الهوة التي لا تنفك تتسع بين التفكير التجريبي وتفكير لاهوت التأليه. ويجب أن تتحول فلسفة الطبيعة، التي تأسست على قاعدة العلم المعاصر، إلى مثل هذه العتبة الهامة. ويفترض ماكوري أن فلسفة الطبيعة التي نهضت على علوم القرن العشرين أسهل بكثير جمعها أو مزاوجتها مع التأليه من فلسفة الطبيعة التي تستند إلى علوم القرن الماضي. ولوحة العالم التي تشكلت على قاعدة العلوم الفيزيائية والبيولوجية المعاصرة يسهل التوفيق بينها وبين الرؤية التأليهية، أكثر من لوحة العالم لعلوم القرن التاسع عشر.

وثمة شرط آخر بالغ الأهمية لحل مشكلة اللاهوت الفلسفي، عتبة وسيطة أخرى بين التجربة والرؤية التأليهية للواقع، تتمثل- بحسب ماكوري- بتركيز الاهتمام على الإنسان. ولئن كان من المرغوب فيه أن يصبح الإنسان "المعطى الأول" في اللاهوت الفلسفي، فهذا الإنسان حتى في الماضي لم يكن مهملاً من جانب اللاهوت الفلسفي. بيد أنه لا بد من التخلص من التأثيرات الوجودية (Existential)، والنظر إلى الإنسان في سياق الطبيعة، التي يعد الإنسان نتاجاً من نتاجاتها بشهادة العلم المعاصر.

يؤكد ماكوري على نحو خاص بأن جميع المسائل الرئيسة في اللاهوت الفلسفي ينبغي أن تعالج بوسائل الفلسفة المعاصرة. ويشدد على أنه "من أجل أن ننتج فهماً مطابقاً لله يتعين علينا أن نطور مفاهيم الفلسفة المعاصرة (وهذا لا يعني

---

[1] - Ibid. P. 138.

بالضرورة فلسفة الصيرورة)، وليس تلك المفاهيم المتوارثة من العصور الكلاسيكية للفكر المسيحي"[1].

ومن اليديهي أن يحدد فهمنا لوظيفة اللاهوت الفلسفي فهمَنا لطبيعة العلاقة بينه وبين لاهوت الوحي. ويشير ماكوري إلى أنه لا يجب أن يقام الحد بينهما بتمايز شديد، مثلما يجري في المقاربة التقليدية. وقبل أي شيء لا ينبغي النظر إلى اللاهوت الفلسفي وكأنه يمهد لأمر آخر. فهو لا ينهي عمله عندما يبدأ لاهوت الوحي بالعمل. والأمر الأساسي في موقف ماكوري في هذه المسألة ينحصر في التأكيد بأنه يتوجب على اللاهوت الفلسفي أن يصاحب على الدوام لاهوت الوحي، وأن يقوم بوظيفة مهادنة التفكير النقدي والجمع بين التجربة ولاهوت الوحي. ويشدد ماكوري على أن المهمة العامة هي "إعادة الاعتبار لفكرة الله"، والتي يمكننا تحقيقها عن طريق "العودة" إلى منابع الموروث المسيحي وتعقل هذه المصادر بطريقة جديدة. ويرى أن "العمل الفلسفي الراهن في حقل التأليه، والمصادر المعتقدية والقدسية التقليدية للمذهب المسيحي عن الله، يفسر أحدهما الآخر ويعزز مواقعه"[2].

غير أن البرنامج المعياري للاهوت الفلسفي الذي يرسم ماكوري ملامحه لا يلقى تحققه في نظريته اللاهوتية الفلسفية الخاصة. ويجدر بنا أن نلاحظ قبل كل شيء أن أية مساع لا تبذل في هذه النظرية لإعداد تلك العتبات الوسيطة التي يتحدث عنها بين التفكير العلمي والعادي من جهة، والتفكير اللاهوتي من جهة أخرى. وهكذا فإن ماكوري لا يتنكب عناء تأسيس فلسفة طبيعة من أي نوع كان بمنزلة تلك العتبة الوسيطة ذات الأهمية البالغة.

وننوه بأن المطلب المنهجي لتأسيس فلسفة طبيعة كأساس لمذهب فلسفي عن الله يستلزم إعداد كوسمولوجيا عامة تنصاع للتفسير اللاهوتي. غير أن أياً من المقاربات اللاهوتية الفلسفية المعاصرة، باستثناء لاهوت الصيرورة، لا يتقدم بمثل هذه الكوسمولوجيا.

---

[1] - Ibid. P. 219.
[2] - Ibid. P. 97.

ينطلق ماكوري عند معالجته لمشكلات إثبات وجود الله من أنه لا يمكن أن تكون هنالك "براهين حاسمة" في هذا الميدان. ويكتب في ذلك قائلاً: "حقيقة، إننا نعيش في عالم ملتبس حيث لا يوجد برهان قاطع في صالح هذا الطرف أو ذاك. وفي هذا العالم يتوجب علينا أن نؤمن أو لا نؤمن على قاعدة الأدلة التي توجد بحوزتنا"[1]. عندما يتحدث ماكوري عن استحالة تحقيق انتصار نظري فاصل لأحد الطرفين، فإنه يعني بذلك المواجهة بين التأليه والإلحاد. وبطبيعة الحال، لا يقف ماكوري عند إقرار هذا الممكن، بل ينزع إلى إظهار "الأرجحية الكبيرة" لصحة التأليه.

يتجنب ماكوري تلك التعبيرات مثل "البراهين على وجود الله"، "الإشارات إلى وجود الله" وغيرها. لكنه يتحدث عن مشكلات متى ما عالجناها بإمعان فإنها "تفضي بنا إلى مسألة الله"[2]، وتلك عن الأوضاع التي ترغمنا على طرح هذه المسألة.

وبحسب ماكوري فإن أول طريق يفضي بنا إلى مسألة الله هو وضع الوجود البشري. إذ لا بد وأن ينبثق السؤال عن منشأ هذا الوجود المدهش أيما دهشة. ويعلن ماكوري أنه "بوسعنا القول بأن مسألة الله مستترة في الإنسان نفسه. وإن استخدام كلمة "الله" لهو أحد الأساليب الممكنة للجواب عن مسألة الإنسان"[3]. ويعتبر ماكوري أن جميع إجابات العلم عن مسألة الإنسان لا تقنع. لكن لمَ هذه الإجابات العلمية ليست مقنعة، لا يكلف ماكوري نفسه وزر الإجابة عن هذا السؤال.

والطريق الثاني الذي يوصلنا إلى مسألة الله يرتبط، عند ماكوري، بالتأكيد على واقعة أن العلم حتى إن استطاع الإجابة عن جميع الأسئلة الممكنة في حدود صلاحياته، فلن يعني ذلك بجميع الأحوال إجابة مقنعة عن السؤال المتعلق بمنشأ عالمنا المنظم تنظيماً بالغ الدهشة، وهذا من شأنه أن يحفزنا على التفكير بالله.

والطريق الثالث يتلخص بأن وجود الوعي الأخلاقي عند الإنسان يمكنه أن يقوده إلى السؤال عن أصل هذا الوعي، وبالتوافق مع ذلك إلى مسألة الله.

---

[1] - Ibid. P. 90.
[2] - Ibid. P. 91.
[3] - Ibid. P 92.

والطريق الرابع والأخير الذي يوصلنا إلى هذه المسألة يتصل عند ماكوري بواقعة بحث الإنسان عن معنى الوجود. فالسؤال عن "السياق الأخير للمعنى" يمكن النظر إليه، برأي ماكوري، على أنه "سؤال عن الله".

يعترف ماكوري بأن أعداداً غفيرة من الناس ترتضي بالإجابات العلمية أو العَلمانية بوجه عام عن الأسئلة المذكورة، وآخرين قد لا يطرحون هذه الأسئلة على أنفسهم مطلقاً. ولذلك تنهض أمام ماكوري مهمة الكشف عن تلازم العلاقة بين هذه الأسئلة ومسألة الله. بيد أن جميع ما يقوله ماكوري في هذا الشأن يقتصر على التأكيد بأن العلاقة المجهولة تصبح بينة إن فكرنا "عميقاً" بالأسئلة المطروحة. ومثل هذا التأكيد يفتقر إلى الإقناع المبني على التحليل.

كما نوهنا من قبل، يستخدم ماكوري مقاربة فلسفية أنطولوجية عند بحثه في طبيعة الله. فيعلن: "إن الله حقيقة قائمة، أو، كما أفضل أن أعبر عن ذلك بلغة اللاهوت التقليدية، إن الله وجود قائم"[1]. والله ليس وجوداً ما إلى جانب وجودات أخرى أو فوقها. حتى إنه ليس الوجود الأسمى. و"الله في نهاية الأمر ليس الموجود (ens) عموماً، إنما يتعين علينا أن نقوم بقفزة نوعية ويستتبع ذلك أن نرى الله بوصفه الوجود (esse)*، بوصفه فعل الوجود ذاتَه، الذي يتقدم على جميع أنواع الوجود ويتجلى عبر كل وجود مفرد"[2]. إن استخدام هذا المفهوم الدينامي عن الوجود فيما يتعلق بالله ينبغي أن ينطوي على قيمة عليا.

وبحسب ماكوري فإن الانتقال من مفهوم الوجود الموجود (ens) إلى مفهوم فعل الوجود ذاته (esse) يتطلب القيام بثورة من نوع خاص في اللاهوت الفلسفي. وبالحد الأدنى سيكون ذلك تغيراً ثورياً بخصوص ذلك النوع من التأليه الذي ساد في المائة عام الأخيرة، والذي "أصيب بعدوى الربوبية (Deism)**". وينبه ماكوري إلى

---

[1] - Ibid. P. 106.

* - كلتا اللفظتين (ens) و (esse) لاتينيتا الأصل وتعني الأولى منهما الوجود بما هو وجود عيني أو موجود متعين ويقابلها في الروسية (сущее)، أما الثانية فتعني الوجود على وجه الإطلاق والتجريد ويقابلها في الروسية (существование و бытие)- المترجم.

[2] - Ibidem.

** - الربوبية (Deism) أو مذهب الربوبية - من اللاتينية dues وتعني الله أو الرب- وهو مذهب فلسفي ديني نشأ في عصر التنوير ويرى بأن الله خلق العالم وتركه يعمل وفق قوانينه الخاصة دون تدخل منه في المجرى

أن آباء الكنيسة وتوما الأكويني لعلهم أدركوا الله بوصفه فعل الوجود ذاتَه؛ لكن، حتى والحال كذلك، فإن الأمر يتطلب بجميع الأحوال المضي إلى ما هو أبعد من ذلك.

يحرص ماكوري على إظهار أن تصور الله بمنزلته فعل الوجود ذاتَه لا يعد مجرد اختراع فلسفي، بل يتفق مع فهم الكتاب المقدس لله. ومن أجل ذلك يقوم بتفسير لبعض المقاطع من الكتاب المقدس يتفق وهذه الغاية. ويعلن ماكوري أن "لغة الوجود" تحتل مكانة خاصة في الكتاب المقدس. وهذه اللغة، فضلاً عن ذلك، كانت قد لعبت منذ البدء دوراً ملحوظاً في الموروث المسيحي. إنها تجعل التصور عن الله معقولاً بالنسبة للإنسان الذي يعرف أصلاً من خلال وجوده الخاص ماذا يعني "أن يوجد"، زد على ذلك "أن يوجد" بصورة دينامية فاعلة. إنها تسمح– يتابع ماكوري– بتبيان موقف الله تجاه العالم بوصفه موقف الوجود تجاه الموجود. إن لغة الوجود لتشير إلى مفارقة الله ومحايثته، وتتجنب مخاطر وحدة الوجود (Pantheism) كما تتجنب الربوبية (Deism). إنها تحافظ على السر الإلهي، لكنها تجعل التفكير بطريقة القياس التمثيلي ممكناً.

إن كلتا الطريقتين الفلسفية والتفسيرية الشرعية (exegetical) في النظر إلى مشكلة جوهر الله يلخصهما، في حقيقة الأمر، تأكيد ماكوري بأن الاعتقاد بالله يعادل "الإيمان بالوجود"[1].

لقد احتلت التصورات الأنطولوجية عن طبيعة الله، مثلما هو معروف، مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الأوروبي. وماكوري بادعائه أنه يقدم جديداً في هذا السياق كان عليه أن يعطي وصفاً أكثر تفصيلاً لصورة الله الأنطولوجية عنده. لكنه في الحقيقة قصر كل شيء على الإقرار بأن وجود الله هو فعل الوجود. وينشأ هنا السؤال الآتي: عن أي وجود نتحدث؟ إذا كنا نتحدث عن فعل وجود الله ذاته، فلن نحصل على أية معرفة عن طبيعة هذا الوجود. وإذا كان المقصود هو فعل الوجود

الطبيعي لحوادثه، وبهذا المعنى تقابل الربوبية مذهب التأليه الذي يصر على خلق الله للعالم وعنايته ورعايته الدائمة له- المترجم.

[1] - Ibid. P. 90.

من حيث هو وجود الموجود غير الإلهي، فإن الأمر يتطلب على الأخص قدراً كبيراً من الوضوح.

كذلك فإن تعقل طبيعة العلاقة بين الله والعالم، في نظرية ماكوري، لا يدخل الوضوح على المسألة المتعلقة بطبيعة الله. وهذا من شأنه أن يعيق تصور هذه العلاقة. وجوهر تأملات ماكوري الفلسفية في هذا المجال يقتصر على الادعاء بأن الله ينبغي إدراكه كوجود، أما "علاقته بالعالم فيجب إدراكها كعلاقة الوجود بالموجود"[1]. واقتراح ماكوري تخيل الله على أنه "صورة العالم" لا يوضح الأمر بل على الأرجح أنه يعقده. ويشترط ماكوري على التفكير هنا أن يأخذ بطريقة القياس التمثيلي (Analogy)، لكنه لا يوضح في أثناء ذلك مصطلح القياس التمثيلي البشري، الذي يفهمه الإنسان، وتبقى فكرته معلقة في الهواء. ولو أن ماكوري أشار إلى صلته بمفهوم الصورة الأرسطي– التوماوي لألقى ذلك بعض الضوء، إلا أنه لا يأتي على ذكر هذه الصلة بصورة جلية.

"العدم" ومعرفة الله الفلسفية

يتضمن اللاهوت الفلسفي عند بيرنغارد ويلت *(Welte B.)* ملامح غير تقليدية ومتفردة، تتمثل، في المقام الأول، بسعيه إلى إثبات وجود الله وتفسير جوهره، أي معالجة مسائل اللاهوت الفلسفي المبدئية، من خارج حقل الإشكالية الأنطولوجية اللاهوتية. ويعول على نظرية ويلت اللاهوتية الفلسفية[2] أن تحقق "إعادة تكوين" فلسفية "للدين المعطى مسبقاً"، أي للمسيحية. وفي حقيقة الأمر فإن ويلت يعيد بذلك إنتاج المطمح الرئيس في اللاهوت الطبيعي التقليدي، والذي تخلى عنه من حيث الأساس اللاهوت الفلسفي المعاصر. ونعني بكلامنا هنا العمل على صياغة تصور فلسفي عن جوهر عام مفترض للدين، نقصد جوهر كل دين، والإشارة من ثم إلى أن الدين المسيحي فحسب هو الذي يطابق هذا الجوهر.

---

[1] - Ibid. P. 117.
[2] - Welte B. Religionsphilosophie. Freiburg, 1979.

يشدد ويلت بجميع الوسائل على استقلالية وحرية الفكر الفلسفي. ففعل التفلسف هو انبساط "للوجود الإنساني الذاتي" والحر. والتفكير الفلسفي يجب أن يتعين بموضوع بحثه لا غير، بوجود هذا الموضوع وحقيقته. إن أي تساؤل، أي تفلسف يعد انبساطاً لفهم الإنسان للكون ولنفسه.

وطبيعة التفلسف الخالص تحدد كذلك جوهر فلسفة الدين. فهي تبدو قبل كل شيء على أنها "التفكير الفلسفي الذي يجعل من الدين موضوعاً له، ويسعى إلى تبيان جوهر وأسلوب وجود الدين"[1]. ويقف الدين بالتضاد مع التفكير الفلسفي بوصفه آخَرَه، وكشيء يتقدم عليه. ويمكن للدين أن يصير موضوعاً للتفكير الفلسفي لأنه حدث الحياة الإنسانية وصورة الحياة الإنسانية. إنه يعبر عن نفسه بلغة إنسانية، ويستفيد من قدرات التفكير عند الإنسان.

لكن ويلت يعترف بأن فلسفة الدين تمثل خطورة معينة على هذا الأخير، ولاسيما تلك الفلسفة التي ترى أنها تمتلك الحق بهدم الدين الموجود أو تأسيس دين جديد. وعلى أية حال، إن الغاية التي ينشدها ويلت لا تتمثل بفلسفة دين تتوخى غايات البحث العلمي بالفعل. فالأمر على العكس من ذلك تماماً. حيث لا يتعدى هدف نظرية ويلت الفلسفية الدينية المبادرةَ لنجدة الدين في زمن عصيب عليه.

يفصل ويلت بوضوح فلسفة الدين، حتى في صورتها اللاهوتية الفلسفية، عن اللاهوت بالمعنى الخاص، الذي يستند إلى مقدمات محددة. ويرى بأن "الفلسفة تمهد للدين، وهو الدين المسيحي في حالتنا، لكن ليس بصورة شرطه الأولي. فالدين بالنسبة للنظرة الفلسفية هو معطى كحقل موضوع لا أكثر، يتعين على العقل أن يقرر مشروعيته وماهيته. لذا فإن المعطى المسبق لا يمثل أساساً يمكن الانطلاق منه كانطلاقنا من شيء بديهي بذاته. فلو أننا تصرفنا على هذا النحو لكنا نتحدث عن اللاهوت، مادام حديثنا يستند إلى مقدمات لاهوتية. لكن هذا ليس من الفلسفة بشيء"[2].

---

[1] - Ibid. S. 21.
[2] - Ibid. S. 27.

إن الخاصية التي تميز نظرية ويلت هي، بالدرجة الأولى، أنها تقرن مفهوم الله اللاهوتي– الفلسفي التقليدي بأساليب غير تقليدية لإثبات وجوده.

وينطلق ويلت من أن الله "كمعطى" بالنسبة للبشر لا يعد أمراً "بديهياً بذاته"؛ يتضح ذلك، برأيه، من واقعة أن الكثيرين اليوم لا يؤمنون بالله. وبمقتضى ذلك يطمح ويلت إلى إظهار الطرق التي يمكننا أن نلتقي الله عليها و"نراه"، أي أن نَخبَر حقيقته. وبوسع مثل هذه التجربة أن تكون أساساً لصياغة "مفهوم الله".

يتعمد ويلت عدم استخدام تعبير "البرهان على وجود الله"، وذلك من أجل أن يتجنب التصور الكاذب عن البرهان بمعناه الذي صاغته العلوم الدقيقة المعاصرة. فالبراهين العلمية بهذا المعنى، مثلما يرى ويلت، غير ممكنة. لذلك فإن أساليب الإشارة إلى وجود الله في نظريته الفلسفية الدينية ترتدي "طابعاً مختلفاً تماماً".

فطرق الإشارة إلى وجود الله ليست مرتبطة بالمقدمات التقليدية للبراهين المطابقة. غير أنها تعتبر، فيما يؤكد ويلت، نتاجاً "لوعي منهجي وضعي" يتلخص بأن نتقدم باتجاه الحقيقة "بصورة ممنهجة معتمدين على الوقائع البديهية".

من أجل "الطريق الأول" يختار ويلت بالدرجة الأولى ثلاث "واقعات أساسية" مستقلة عن حالة الوعي الفردي أو الاجتماعي، وعن وضع هذا العصر أو ذاك. أولى هذه الواقعات هي "وجودنا الحاضر". عند ذلك يتعين علينا، كما يؤكد ويلت، أن نستثني، أن نطرح خارج قوسين جميع التفسيرات الممكنة لهذا الوجود الذي عادة ما يكون مقدمة لشتى أنواع التفسيرات، لا بل للامتناع عنها أيضاً. والواقعة الأولى هذه تمثل بذاتها "أساساً يقينياً" لجميع المحاكمات اللاحقة. وما يستوجب هذه اليقينية هو أن جميع التفسيرات الممكنة لهذه الواقعة تطرح خارج قوسين. فالواقعة هامة بذاتها. وعلى وجه العموم فإن ويلت يبحث عن مادة يعتمد عليها كأساس من أجل إثبات وجود الله، يجب أن تكون مستقلة عن أي شرط ثقافي، والأهم من ذلك أنها سوف تتمتع بالحصانة إزاء أي نقد.

الواقعة الثانية، والتي تتكشف على تربة الأولى، هي "تجربة العدم". نحن نعلم أننا لم نكن موجودين على الدوام، ولن نوجد على الدوام. يقينية هذه الواقعة السلبية

بديهية للإنسان، وإدراك هذه الواقعة لا يعتبر جزءاً من تفسير ما للوجود أو نتيجة له. ومن الصعب القول على أي شيء، في الحقيقة، تتأسس يقينية هذا المبدأ. ومع ذلك لا ريب في أنه لا يوجد إنسان لا يجري عليه القول: لم يكن موجوداً فيما مضى، وفي يوم ما مرة أخرى لن يكون. والشيء ذاته يمكن قوله أيضاً على التشكيلات البشرية فوق الفردية– على المؤسسات الاجتماعية، والثقافات وغيرها. فالعدم البشري ليس بمقدوره أن يدرأ عن نفسه اللاوجود.

لاوجود أي واقع بشري أو ما يرتبط به يجب أن نسميه "عدماً". وفي نظرية ويلت يشكل "العدمُ"، "تجربةُ العدم"، لبَ محاولاته لكي يثبت وجود الله. علاوة على ذلك، إن تعقل هذه التجربة يعول عليه أن يأخذ على عاتقه العبء الأساسي في تفسير جوهر الله.

"العدم" هو تجربة لأنه يعتبر معطى بمعنى ما بالنسبة للإنسان. وبالفعل فإن "العدم" هو الآخر بالنسبة للوجود الحاضر. وهو آخر على نحو ما ذُكر لأنه يُختبر في الوجود الحاضر. والوجود الحاضر نفسه يتبدى بوصفه مكان تجربة أو إعطاء "العدم". و"العدم" كائن في الوجود الحاضر بالذات كآخر له، وليس خارجه[1]. والوجود الحاضر مترع "بالعدم" هنالك، حيث يَختبر "العدمَ"، وهنالك أيضاً حيث يمتنع عن هذه التجربة. "العدم" يملأ الوجود الحاضر ويتغلغل فيه. فالوجود الحاضر و"العدم" ليسا مجالين منفصلين، بل إن أحدهما قائم في الآخر. و"العدم" كمعطى يمثل في كيفيتين زمنيتين: إنه لاوجود ماضٍ، ولاوجود آتٍ. وعن "العدم" كمعطى تجربة يمكننا قول شيء ما، مادام الإنسان يشعر بشيء ما عندما يختبر "العدم".

لا يجوز النظر إلى "العدم" كذات أو كشيء يحمل اسم "العدم". إذ ينبغي علينا أن نتخلى عن "النموذج الشيئي للعدم". "فالعدم" هو سلب كل شيء. مع أنه في تجربة "العدم" ثمة "أبعاد" يمكن أن نذكرها. فبوسعنا الحديث قبل كل شيء عن "لانهائية العدم". إنها هاوية غارقة في صمتها ينغمس فيها الإنسان عميقاً ومن غير

[1] - Ibid. S. 57.

رجعة. لانهائية "العدم" التي لا مثيل لها هي "بعده الانتشاري" (Extensive). أما "بعده الكثيف" (Intensive) فيتمثل في "حتمية العدم". فهو يبتلع كل وجود.

طالما أن "العدم" لا مفر منه حينئذ يمكننا أن ندعوه بالشيء المطلق. إنه يحل ويأخذ ويحتفظ بما أخذه. فنحن قد نستطيع أن نجلب أحجاراً من القمر، لكن يستحيل علينا أن نعيد أي شيء من "العدم". وما تجربة "العدم" إلا تجربة مطلقة بالمعنى الموضوعي والملموس تماماً.

الواقعة الثالثة التي يستند إليها "الطريق الأول" لإثبات وجود الله في نظرية ويلت يمثلها المقصد الأساسي فيما يتعلق بمعنى وجود الإنسان وفعله. إن هذا المقصد الأساسي للوجود الإنساني يظهر في التساؤل عن المعنى. والسؤال عن المعنى، صراحة أو ضمناً، يصاحب الإنسان على مدى حياته. وبظل ذلك لا يسأل الإنسان عن المعنى فحسب، إنما يفترض مثل هذا المعنى عندما يأتي بفعل. ونفهم تحت حد المعنى ما يمكنه أن يسوغ ويملأ حياتنا بالمجمل وأفعالنا المنفردة على حد سواء.

إن الفعل بحد ذاته يقدم جواباً مؤكِداً للسؤال عن المعنى. فنحن مهما فعلنا أو مهما أهملنا نصدر عن مقدمة تقول بأن الفعل أو النسيان لهما معنى. وهذا النزوع نحو المعنى يظهر في جميع الأهداف المنفردة والنهائية. غير أن "الديالكتيك السلبي" يبين أن "مسلمة المعنى" تتخطى كل تشكيلات المعنى الملموسة. وقرينة أن الإنسان لا يرتضي بأي تشكل نهائي للمعنى، تدل- برأي ويلت- على أن كل وجود نهائي يتقدمه "معنى كلي".

ثلاث واقعات، ثلاث صفات مميزة للوجود الإنساني، عند النظر إليها بجملتها يمكنها أن تقود إلى زعمين أساسيين متناقضين. يعلن الأول منهما بأن كل وجود نهائي مادام يُبتلع من قبل "العدم" اللانهائي بوصفه المهلك المبيد، فلا معنى إذاً في هذا الوجود البشري على الإطلاق. لأن "العدم" يهدم أي معنى.

الزعم الآخر البديل يقول: كل شيء يمتلك معنى ما. وهذا ما يشهد عليه المطلب الأخلاقي الأساس الذي يستتر في صلب حياة الإنسان، يشهد عليه صوت

الضمير. بكلام آخر، لا يجب أن نفسر "العدم" وكأنه مجرد "عدم" مهلك مبيد. ويستنتج ويلت من ذلك أن "الوجود الإنساني المعقول يكون ممكناً فقط في حال أن العدم، في لانهائيته وفي جبروته الذي لا يقهر، لم يكن عدماً فارغاً، بل على الأرجح إخفاءً، أو حضوراً خفياً، لتلك القوة اللانهائية وغير المشروطة الطارحة للمعنى والضامنة له"[1].

"العدم"، وعلى الرغم من ظلمته وسلبيته الظاهرة، يبدي مضموناً إيجابياً. إنه يكشف لنا عن بعدي اللانهائية واللامشروطية. وهذان البعدان يشخصان كقدرة، غير أنها قدرة مختلفة جوهرياً عن كل ما هو نهائي. إنه يُظهر كل شيء على شكل سر. فالسر هو ذاك الشيء الذي ما إن يُظهر نفسه في دلالته اللامحدودة حتى تجده، وهذا واضح بذاته، يتخفى في ظلمة سلبيته. جميع هذه المحاكمات تقود ويلت إلى الاستنتاج الآتي: "وعلى هذا النحو فإن الإيمان باللانهائي واللامشروط، هذا الذي يستحضر على الدوام قدرة غامضة تصون أي معنى وتحدد أي معنى، بوسعه أن يكون إيماناً مثبتاً بالعقل. مع أنه في جوانبه الحاسمة يعتمد على استبصارات هي ليست ملزمة لأحد. لكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع الحديث هنا عن استبصارات حقيقية"[2].

الطريق الثاني لإثبات وجود الله، الذي ينطلق من "العدم" كشيء يتقدم على كل ما هو بشري ويصاحب الوجود البشري، مطلوب منه أن يبين بأن "العدم" بمنزلته سراً إلهياً يُكسب المعنى للموجود برمته. وإذا كان الطريق الأول يقوم على النظر إلى "العدم" كمستقبل لا ريب فيه لكل ما هو بشري، فإن الثاني يرتبط بالنظر إلى "العدم" كسبق مطلق على الوجود البشري.

مما لا جدال فيه ومن نافلة القول أيضاً معرفتنا بأننا لم نوجد على الدوام. وكذلك فإن عالمي لم يوجد على الدوام مثلما هو فضائي الحيوي. إن ويلت لا ينفي وجود عملية كونية طبيعية سابقة على أي وجود بشري، لكنه يؤكد في أثناء ذلك بأن هذه العملية "لا يمكن تصورها".

---

[1] - Ibid. S. 66.
[2] - Ibid. S. 67.

عندما يظهر أي وجود حاضر من "عدمه الخاص"، أو من "اللاوجود"، ويدفعه عن نفسه، لكنه، وفي الوقت عينه، يرفعه في ذاته، فإن هذا الوجود يبدو للتفكير شيئاً غامضاً مبهماً. حينذاك تنشأ عند التفكير حاجة إلى تفسير الأمر. فيلجأ التفكير إلى نسق من التفسيرات المتتابعة لواقعة النشوء والكون، بيد أن أي نسق من التفسيرات من داخل العالم، حتى العلمية منها، لن يكون بمقدوره، برأي ويلت، أن يرضي الفكر البشري حتى النهاية.

وحين يعجز نسق من التفسيرات المتعاقبة عن إزالة الحالة التي يكون فيها العالم عصياً على الإدراك، ينبغي حالئذ البحث عن جواب للسؤال "لماذا" باتجاه آخر مختلف جوهرياً. وهذا التغيير في الاتجاه يعني تغييراً نوعياً، "قفزة"، وليس مجرد متابعة لنسق الأسئلة.

ويؤكد ويلت أن هذا التغيير في الاتجاه من أجل الاستفهام لا يعد "أمراً ملزماً"، بيد أنه ممكن ومعقول. و"يتلخص هذا التغيير بكون السؤال يتحول من الموضوعات والأحوال في العالم إلى "الواقعة الأساسية"؛ أي باتجاه أساس العالم بالكامل. ويصاغ السؤال على النحو الآتي: "لماذا يوجد شيء ما بوجه عام، وليس العدم؟". يحتوى هذا السؤال في ذاته على جميع الأسئلة المتعلقة بأصل الموجود المتعين برمته. وفي مقام الجواب لا يمكن أن يُذكر موجود بعينه، مادام الموجود بكامله هو موضع سؤال. السؤال يقتضي شيئاً آخر في الموقف من الموجود، إنه يقتضي اللاموجود بمنزلته أساساً للموجود. فهو يُسقط (project) أساس الموجود في "العدم، الجهة المقابلة لكل موجود". والحديث عندئذ لا يجري عن "عدم فارغ"، إنما عن ذلك الذي يخفي شيئاً.

بعد أن يتفحص ويلت أفكاره بشأن الطرق التي يقترحها لإثبات وجود الله، يشدد على الآتي: "إن التأملات التي تمكننا من الإشارة إلى الله هي تأملات جدية، بيد أنها ليست ملزمة"[1]. إنها تترك فضاء رحباً لحرية الإنسان القصوى كي يتمكن من اتخاذ قراراته. لذلك فإنها تعتبر شيئاً مختلفاً تماماً عن البرهنة الرياضية أو الإثبات

[1] - Ibid. S. 151.

والدحض العلميين التجريبيين. والتأملات المشار إليها على الرغم من كونها تستعين بالإنسان، إلا أن ذلك يحدث على النحو الذي يكون الإنسان معه قادراً على قبولها أو رفضها. في الحالة الأخيرة ينشأ الإلحاد.

إن نظرية ويلت اللاهوتية الفلسفية، مثلما هي كل منظومة فلسفية تسعى إلى إثبات الفهم المذهبي الديني لطبيعة الله، يجب أن تتضمن إثباتاً لمسألة لماذا يمكننا مطابقة الحقيقة الإلهية، كالتي تسلم بها هذه المنظومة، مع إله الدين التاريخي، إله اللاهوت المذهبي.

ولحل هذه المسألة في نظرية ويلت تُستدعى فرضية تنطوي على تصديقين: إن السر اللانهائي يصبح هو الله إذا ما اكتسب صورة ما. هذا هو التصديق الأول. ويعلن التصديق الثاني بأن هذه الصورة نكتسبها في "وقائع الوحي". وهكذا فإن شيئاً ما يحصل على تعين الله من خلال ترابطه مع الوحي.

إن الانكشاف الذاتي الحقيقي للسر اللانهائي، ظهور (Epiphany)* هذا السر، يكتسب صورة عندما "يدخل في شروط نهائية". وهو في هذه الحالة يصبح "وحدة للكثرة الملموسة من أفعال الوحي"[1]. وهذه الصورة يمكننا تسميتها أيضاً بالرمز. ويشير ويلت إلى "مفارقة تامة" تلك التي تتلخص بأن "العدم من حيث هو سر" يقترب من البشر في صورته النهائية، لكنه يعطيهم في الوقت نفسه الإحساس "بالبعد القصي لتعاليه الرصين". وهذا هو جوهر "الديالكيتك الحاسم" لأي وحي. وإذا لم يُحفظ التعالي (transcendent) في هذه الصورة فمن غير الجائز القول بأن سراً لم يُسمع بمثله قد ظهر إلى الوجود.

وعندما يتجلى سر الله، أو "المقدس"، كصورة للبشر من خلال وحيه، فلا بد وأن تحاط هذه الصورة بالتصورات البشرية وبنماذج خطابية. فتبدو الإلوهية بطيلسان

* - يستخدم المؤلف هنا التعبير (Epiphany) ويعني الظهور في اللغة اليونانية، لكن هذا التعبير اكتسب في المسيحية دلالة دينية مقدسة وبات يعني عيد الغطاس أو عيد الظهور والذي يرتبط "بظهور المسيح للأمميين متمثلين في المجوس"، راجع قاموس الأديان الكبرى الثلاثة، الاسكندرية 2008، ص 209 - المترجم.

1 - Ibid. S. 136.

خاص بهذه الجماعة أو تلك من البشر. "وعلى هذا النحو تلتئم في صورة الله الخصال الإلهية مع الخصال البشرية"[1].

تمتلك وقائع الوحي طابعاً تاريخياً. ومن ثم فإن صورة "الله الإلهي" لا بد وأن تتعرض لتغيرات عديدة ومتنوعة في التاريخ. ويحدث التغير التاريخي لصورة الله ضمن بعدين اثنين: بعد الزمان وبعد فضاء أو مكان التاريخ. البعد الزماني يتبدى في ظهور الوحي وذهابه، أما البعد المكاني فيتبدى في المصائر الثقافية المتنوعة للصورة الماثلة.

في خلاصة بحثنا لنظرية ويلت، لا بد لنا من القول بأنه يسعى وبوضوح إلى تجنب الاتهام الذي دفع به هايدجر ضد اللاهوت المسيحي، وبالتحديد اتهامه بتحويل الله إلى موجود بين الموجودات. إن النظر إلى "العدم" من حيث أنه يقوم بوظيفة الإلوهية يمكّن بالفعل من الخروج إلى ما وراء حدود التفكير الأنطولاهوتي (Onto-theology)، بمعناه الهايدجري. لكن تلك الوضعية الأنطولوجية، إن صح التعبير، التي ينسبها ويلت إلى "العدم" يبدو جلياً أنها ليست كافية من أجل مطابقة "العدم" مع الله في الموروث الديني. كما أن "أبعاد العدم" لا يمكننا الاعتراف بها على أنها صفات لله مثلما نألفه إلا بصعوبة بالغة. ولو أن ويلت لم يتطلع إلى صياغة تصور عن التأليه، أضف إلى كونه التأليه بمعناه التقليدي، الكلاسيكي، لكان على حق في مطابقته الله مع "العدم". لكننا لا نظن أنه من المشروع تصور "العدم" مقابلاً لله في الموروث الديني، حيث كان الله يكتسب باستمرار الكمال المطلق للوجود.

إن مشكلة الوضع الأنطولوجي "للعدم" هي إحدى أقدم المشكلات في تاريخ الفلسفة. وقد عولجت هذه المشكلة بطرائق عديدة ومتنوعة، بما فيها الطريقة "الاختلاقية"*، والتي يكون "العدم" بمقتضاها اختلاقاً أو وهماً (Fiction) نستخدمه،

[1] - Ibid. S. 138.

* - الاختلاقية (Fictionalism) هي فلسفة مثالية ذاتية ترى أن إدراك الإنسان هو نظام من الاختلاقات أو الأوهام التي تمتلك فائدة عملية من دون أن يكون لها أساس من الواقع، ومن أبرز فلاسفة هذا الاتجاه الألماني هانز فاينجر (1852- 1933) ، وتقترب من هذا الاتجاه الفلسفة البراغماتية التي ترى أن صدق الفكرة من عدمه تقرره الفائدة العملية التي تعود بها علينا- المترجم.

في أحسن الأحوال، من أجل التفكير "بالوجود الخالص" من حيث كونه مقابلاً "للعدم". إلا أن ويلت يعرض عن هذه المشكلة إعراضاً تاماً.

اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي

في اللاهوت الفلسفي المعاصر تحتل مكانة بارزة محاولات تأسيس مذهب فلسفي ترنسندنتالي[1] عن الله؛ ونعني بذلك محاولات تأسيس مذهب فلسفي على قاعدة الكشف عن شروط إمكان الذاتية البشرية. إن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي يسعى إلى تصور الله كشرط أساسي لترنسندنتالية الإنسان.

هذا ويحتل اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي مكانة خاصة في اللاهوت الفلسفي بحكم الواقعة الآتية. لقد استخدم النقد الفلسفي للدين مراراً كثيرة ترنسندنتالية الإنسان لغاياته الخاصة. فإذا كانت جميع التصورات، جميع المضامين الفكرية تتوسطها حتماً إمكانيات الإنسان المعرفية، فإن التصورات والمعتقدات الدينية لا يمكنها أن تمثل استثناء في ذلك. وهذا يعني في حقيقة الأمر أن الاعتقاد بالله هو أيضاً يمسي

---

[1]- كنا قد ترجمنا على صفحات هذا الكتاب المصطلحين الروسيين Трансцендентальный, Трансцендентный ومرادفيهما الإنكليزيين (Transcendent, Transcendental) على مفارق ومتعال. وذلك عندما كان يرد أحدهما وصفاً لله، مع العلم أن المصطلحين لا يقطع أحدهما مع الآخر، فجذرهما اللاتيني واحد وهو (trnascendens) ويعني المتجاوز أو المتخطي للحدود. والمصطلحان استخدما بهذا المعنى في وصف الله قبل الفلسفة الكانطية، وعلى الأخص عند الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى، ويقابله عند هؤلاء الفلاسفة مصطلح (immanens) الذي يعني المحايث أو الموجود في كل مكان، وهو أيضاً يقال في وصف الله، وما هذه المفارقة (paradox) في أن يكون الله مفارقاً ومحايثاً بوقت واحد إلا للإشارة، من قبل الفلاسفة المذكورين وأنصارهم المعاصرين، إلى أن العقل البشري بقدراته المعرفية المحدودة يعجز عن إدراك الذات الإلهية اللامحدودة. إلا أن المصطلحين عند الفيلسوف الألماني كانط اتخذا صبغة غنوصيولوجية (معرفية)، وبات يعني الأول منهما، أي (Transcendent)، كل ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة، على سبيل المثال: الله والخلود والنفس... والثاني (Transcendental) بات يعني "كل معرفة لا تهتم بعامة بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلياً" (نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص 54). ويلجأ موسى وهبة إلى تعريب المصطلح على ترسندالي عوضاً عن ترجمته، لأن ترجمته على متعال "لا تعني شيئاً بالنسبة إلى المعنى المقصود ولا تقطع مع معنى مفارق" (مقدمته لنقد العقل المحض، ص 11)، ونحن نقره على تعريب المصطلح مع فارق واحد وهو أننا ثبتنا أحرف المصطلح في لفظه الأعجمي فجعلناه ترنسندنتالي، والذي يُقصد به هنا "كل ما ينتمي إلى الشروط القبلية لإمكان المعرفة، ومقدماتها الشكلية التي تنظم التجربة" (الموسوعة الفلسفية العالمية، موسكو 2001، ص 1096). وقد لجأنا إلى هذا التعريب منعاً لأي التباس بين المعنى السابق على كانط ذي الصبغة اللاهوتية الدينية، والمعنى الكانطي، المأخوذ به في هذا الفصل، الذي يصطبغ بالصبغة المعرفية- المترجم.

تابعاً لترنسندنتالية الإنسان بشكل أو بآخر. ولهذا السبب فإن صياغة تصور فلسفي لاهوتي لمجال الترنسندنتالية يؤدي مهمة دفاعية بالغة الخطورة.

يضع اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي نصب عينيه إظهار أن شرط الإمكانيات الترنسندنتالية للإنسان، أي إمكانياته في أن يكون ذات التجربة، ليس خاضعاً للإنسان نفسه. هذا الشرط يحمل طابعاً عابراً للذات. ويتبدى الله بمنزلته هذا الشرط. ومثلما نرى فإن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي لا يختار المدخل الأنطولوجي لمعرفة الله الفلسفية، إنما طريق الاستقصاء الفلسفي الترنسندنتالي لذات التجربة.

إن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي يهدف إلى "إعادة إنشاء التأليهية". ويبدو لأنصاره أنه من المنطقي أن تجري مقارنة المجال الترنسندنتالي للإنسان، ذاتيته الشخصية مع الشخصية الإلهية.

يمكن لنا أن نتصور اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي بمنزلته ضرباً من الأنتروبولوجيا الفلسفية الدينية، التي يتلخص برنامجها بتصور الله فلسفياً كمصدر وأساس لوجود الإنسان. وبالفعل، فإن مجموعة كبيرة من النظريات الفلسفية الدينية المعاصرة تستخدم فيها طرائق الفلسفة الترنسندنتالية من أجل إثبات وجود الله[1].

غير أن نظريات الأنتروبولوجيا الفلسفية الدينية تحاول، كقاعدة عامة، أن تؤسس صورة متكاملة للإنسان، أنطولوجيا متكاملة عن الإنسان. وبتعبير آخر، إن هذه النظريات تحرص، بطريقة ما، على بناء تصور لعناصر وجود الإنسان الجسدية الطبيعية والنفسية، وليس للتراكيب الصادرة عن الذات فحسب كما يفعل اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي.

لقد حصل اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي في الأعوام الأخيرة على صيغة هي الأهم في أعمال ريتشارد شيفلر *(Schaeffler R.)*. إذ يعتقد شيفلر أن اللاهوت الفلسفي الذي يستخدم الفلسفة الترنسندنتالية هو وحده القادر على اقتراح مذهب

---

[1] - عن ذلك انظر كميليف يو، ا، الأنتروبولوجيا الفلسفية- الدينية البرجوازية المعاصرة، موسكو 1985، ص 111- 130.

فلسفي عن الله "في حدود صلاحيته الخاصة، وباستقلال عن الأحكام المعيارية في الديانات المحددة، على سبيل المثال، في المسيحية"[1].

وفي الوقت ذاته يستطيع اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، مثلما يفترض شيفلر، أن يقدم نفسه هيرمينوطيقا فلسفية بوسعها تفسير مزاعم الديانات وجعلها مفهومة. ومن ثم فإن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، كما يتخيله شيفلر، لا يُطلب منه إعداد مذهب فلسفي عن الله فحسب، إنما عليه أيضاً أن يساوق بين هذا المذهب ومضمون الديانات التاريخية.

وبهدف إثبات دعواه بأن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي قادر، من دون غيره، أن يعالج قضايا اللاهوت الفلسفي الأساسية، يعمد شيفلر إلى تحليل الوضع الديني الراهن، والحالة القائمة في اللاهوت الفلسفي، ويقوم كذلك بتحليل تاريخي للفلسفة الترنسندنتالية.

يحرص شيفلر في البداية على توصيف الوضع الديني الراهن. ويرى أن أبرز ما يميز هذا الوضع هو أن النقد الموجه إلى الدين يعلن الدين سخافة لا معنى لها. ويبدو هذا النقد أشد تطرفاً من الإلحاد التقليدي. فلقد كان ذلك الإلحاد يصرح بأن القضايا أو التصديقات عن الله كاذبة، لكنه مع ذلك كان يتحدث عن الله، ويعتبر مثل هذا الحديث ذا معنى. "إن من يعلن بأن عبارة ما ليست صادقة- يؤكد شيفلر- سوف يقر بأن هذه العبارة تتحدث عن شيء ما. فليست سوى العبارات التي لها معنى بوسعها أن تكون صادقة أو غير صادقة. أما عندما يضع المرء الحديث عن الله تحت شبهة اللامعنى، فإنه يكون قد أفصح عن الشك بحق المقدمة العامة لهذه العبارات سواء أكانت صادقة أم غير صادقة"[2].

مثل هذا المدخل، علاوة على ما قيل، يقتضي تجاهل التمييز التقليدي بين القضايا عن الله التي تكون ممكنة عن طريق "العقل الطبيعي"، والقضايا التي لن تكون ممكنة إلا بإسنادها إلى الكتب المقدسة والتراث. إن هذا التمييز كان يمكِّن

---

[1] - Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg et al., 1982. S. 5.

[2] - Ibid. S. 12.

اللاهوتيين في السابق من مجابهة حجج النقد. فإذا كان الفلاسفة قد جادلوا في قضايا أو تصديقات العقل الطبيعي عن الله، فقد بقيت في متناول اللاهوتيين إمكانية الرجوع إلى "العقل المستنير بالإيمان". إلا أن شبهة اللامعنى مثلما تطال "لاهوت الوحي"، فإنها تطال أيضاً "اللاهوت الطبيعي". ومن ثم فإن تبيان شروط حديث ذي معنى عن الله هو أمر ضروري للاهوت "الطبيعي" مثلما هو ضروري للاهوت "فوق الطبيعي" على حد سواء.

وفي الوقت الحاضر يتوسع الجدال بين نقد الدين والدفاع عنه، بصورة رئيسة، حول المسائل المتصلة بالشروط التي عليها أن تثبت بأن القضايا الدينية والطرائق الدينية في السلوك تمتلك سنداً ما في الواقع، وأنها تتمتع على العموم بالمضمون أو المعنى أياً كان. وهذا يعني، كما يعتقد شيفلر، أن نقد الدين والدفاع الفلسفي عن الدين لا يمكن أن يتحققا، على السواء، إلا على المستوى الترنسندنتالي؛ أي عند المستوى الذي تبحث فيه الشروط المشار إليها. كما يتحتم على محاولات تقديم حل عملي لمشكلة الدين، محاولات معرفة الله الفلسفية في الظروف المعاصرة، أن تقترن كذلك بالفلسفة الترنسندنتالية. إذ يشدد شيفلر على أن "نقاشاً فلسفياً متعقلاً عن الله في الظروف الفلسفية والتاريخية الراهنة لا يمكن أن يكون إلا من مواقع الفلسفة الترنسدنتالية"[1].

وتحت حد الفلسفة الترنسندنتالية يفهم شيفلر "الطريقة الفلسفية في صياغة الأسئلة وبرهنتها، التي لها صلة بالشروط التي يتوقف عليها أن تصبح التجربة ممكنة"[2]. إن جميع أشكال الفلسفة الترنسندنتالية تنطلق من ثلاث مقدمات: أولاً، إن إمكان التجربة لا يعد أمراً واضحاً بذاته. ثانياً، إن مجال هذا الإمكان مقيد بشروط محددة. ثالثاً، هذه الشروط يمكننا أن نسميها. هذه هي أبرز الصفات التي تميز تجربة الفلسفة الترنسندنتالية.

ويطرح شيفلر من ثم سؤالاً يتعلق بنوع الفلسفة الترنسندنتالية القابلة لأن تصبح أساساً للاهوت الفلسفي الترنسدنتالي. إن هذا الطرح للمسألة، مثلما هي

---

[1] - Ibid. S. 112.
[2] - Ibid. S. 27.

تأملاته حول "الظروف التاريخية والفلسفية الراهنة"، يشهد على أن شيفلر لا يحسب الفهم الكانطي للفلسفة الترنسندنتالية وحده الفهم الممكن.

يرى شيفلر اختلاف موقفه عن موقف كانط في عدم جواز اعتبار الترنسندنتالية، أي "أفعال التأمل والتفكير البشري"، أمراً كافياً بذاته. فبرأي شيفلر، إن هذه الأفعال لا تقدر بنفسها أن تنظم المقدار الكبير من الإدراكات في سياق منتظم للخبرة وأن تعطي الإنسان بذلك منفذاً إلى "الموضوعية".

إن اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، أعني اللاهوت على قاعدة الفلسفة الترنسندنتالية، يمتلك بحسب ما يؤكد شيفلر تراثاً ضارباً في القدم لا يبدأ من عند كانط فحسب. ومنبع هذا التراث يراه في المركِبات أو العناصر الغنوصيولوجية (المعرفية) لميتافيزيقا أفلاطون. "وفي الأشكال المختلفة من الأفلاطونية المسيحية– يلاحظ شيفلر – كانت المحاولات تبذل باستمرار من أجل تأسيس مذهب فلسفي عن الله، يمكنه أن يصف الله لا كشيء ما يوجد فوق أشياء العالم، إنما كشرط للذاتية (للقوة المدركة) وارتباطها بالموضوعات (إمكانية إدراك الأشياء). وحتى عندما استخدم تعبير "الوجود" لوصف هذا الأصل فوق الشيئي، فقد تم ذلك في مواجهة حادة مع كل ما هو موجود: فالشرط الترنسندنتالي للمعرفة ينتمي إلى جميع الأشياء، مثلما ينتمي الضوء، الذي يبقى غير مرئي، إلى اللون الذي يصبح مرئياً بواسطة هذا الضوء"[1].

تمتلك الأفلاطونية المسيحية بالفعل تاريخاً عريقاً في القدم. لكن ما ليس واضحاً حتى النهاية هو لماذا يرى شيفلر تاريخ الأفلاطونية المسيحية على أنه تاريخ اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، علماً بأنه يفهم "الترنسندنتالي" بمعنى معاصر، أي بمعنى لاحق على كانط.

يعتبر شيفلر أن الموضوع الأساسي للاهوت الفلسفي الترنسندنتالي هو "الكلام عن الله". وبإمكان "الكلام عن الله" أن يمتلك ثلاثة معان أساسية. أولاً، هنالك "الكلام عن الله" بلغة فلسفية. والمقصود بذلك "تطور المفهوم الفلسفي عن الله"، ووضع

---

[1] - Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg; München, 1983. S. 70.

البراهين على وجود الله أو تفنيدها نقدياً. ثانياً، "الكلام عن الله" بلغة دينية، أي التبشير بمآثره، والإعلان المهيب لصفاته، والاعتراف بعظمته. ثالثاً، "الكلام عن الله" بلغة لاهوتية. وهذا يتضمن الحِجاج في حدود موروث ثقافي بعينه بشأن ما ينبغي وما لا ينبغي قوله عن الله، وتعقل ما يعنيه الموقف الديني من الله، وكذلك وضع أو إعداد "المذهب". وفي النهاية، يمكن للكلام عن الله أن يعني التفكير الفلسفي فيما يتعلق باستخدام كلمة "الله" في السياقات الثلاث المشار إليها. هذا التفكير الفلسفي بشأن تعدد اللغات التي نتحدث بها عن الله يعول عليه البحث عن رابطة بين اللغات الثلاث المشار إليها، يعول عليه أن يجعل من كثرة المعاني التي يحويها تعبير "الكلام عن الله" موضوعاً له[1]. ولا بد هنا من القول بأن شيفلر إذ يربط نظريته بالتعقل الفلسفي الترنسندنتالي "للكلام عن الله" فإنه يفعل ذلك بهذا المعنى المركب بالضبط.

إن ما يشكل لب نظرية شيفلر هو تأكيده بأن الترنسندنتالية الإنسانية نفسها يجب فهمها "كواقعة عرضية". فهي لا تستطيع أن تحصل على إثبات من خلال موضوعاتية العالم، طالما أن هذه الموضوعاتية نفسها لا تصير ممكنة إلا عن طريق الترنسدنتالية. بتعبير آخر، إن موضوعات (أشياء) التجربة الإمبيريقية لا يمكنها أن تمثل شروط إمكان الترنسندنتالية الإنسانية. هذه المحاكمات المثالية الذاتية تفضي بشيفلر إلى استنتاج بأن شرط إمكان الترنسندنتالية الإنسانية لا يمكن أن يكون أحداً غير الله، زد على ذلك أن الحديث يجري عن شرط "لا يتبع للإنسان نفسه". "من يفهم الله بوصفه شرط الانكشاف الذاتي للأفق الترنسندنتالي- يكتب شيفلر- ومن يمارس، بناء على ذلك، اللاهوت الفلسفي على أنه لاهوت ترنسندنتالي، فإنه يخلص إلى نتيجة تقوم على أنه يجب اعتبار الله الأساس غير المادي لجميع الأشياء، والشرط الذي لا اسم له لأي اسم وأي مسمى، والنور الذي يجعل جميع الأشياء مرئية، والذي يبقى في أثناء ذلك غير مرئي"[2].

---

[1] - Schaeffler R. Neue Aspekte des Sprechens von Gott // Der Streit um den Got der Philosophen. S. 157.

[2] - Schaeffler R. Religionsphilosophie. S. 100.

ويرى شيفلر في الأزمات التاريخية "لآفاق التجربة"، وفي انقطاع التعاقب التاريخي الحجة الرئيسة التي تدعم "عرضية" واقعة الترنسندنتالية الإنسانية، وتدعم عدم تبعيتها للإنسان نفسه.

فلقد بات من الواضح اليوم أن الناس حتى وإن كانوا ينتمون إلى عصر واحد فإنهم يعيشون في عوالم تاريخية شديدة الاختلاف، وأنهم ينظمون إدراكاتهم في مجموعات من الخبرة (experience) مختلفة تماماً. وهذه الحالة تتعمق أكثر لاسيما عندما نتحدث عن عصور وثقافات مختلفة. وتجاه هذه الظروف من الصعب جداً الحديث عن أفق موحد للتجربة بالنسبة لجميع البشر.

وبطبيعة الحال، يتحفظ شيفلر، فإن التجربة ممكنة في كل آن لكن بوصفها اندراجاً للمضمون الفردي في أفق ما شامل لا غير. والتجارب متى ما اندرجت في هذا الأفق فسوف تعمل على تغييره. وبين الآفاق التي تجعل التجربة ممكنة، والتجارب التي تغير الآفاق، ثمة علاقة جدلية متغيرة تاريخياً. وبنظرة تاريخية إلى الوراء فإننا لا نجد مطلقاً أن التعاقب غير المشكوك فيه ظاهر على الدوام، بينما يمكننا أن نشير إلى انقطاعات في التعاقب التاريخي. أما في تلك الحالات حينما تدرك "الأنا" الجمعية نفسها كـ "أنا" متطابقة عبر التاريخ، بصرف النظر عن وعي الحدود الفاصلة بين العصور، فإنها تعي أن الحفاظ عليها أو استرجاعها على أنها متطابقة ليس أمراً بديهياً ومضموناً. فـ "الأنا" الجمعية تعي أن محافظتها أو استرجاعها لتماثلها عبر التاريخ لا يتوقف عليها نفسها. ويظهر السؤال عن الشروط التي تجعل ذلك ممكناً. ويؤكد شيفلر أن "ذلك الشرط الذي يجعل استرجاع "الأنا" المتجاوزة لأزمة الوعي التاريخي ممكناً بوسعنا أن نسميه "الله" "[1].

يطبق شيفلر طريقة البرهان، المبينة منذ قليل، ليس فقط على "الأنا" الجمعية، إنما على "الأنا" الفردية كذلك. فالحياة الفردية أيضاً لا تخلو من عصور تاريخية مختلفة. و"تجربة الفرد التاريخية" هي هكذا بحيث أن "الأنا" الخاصة، بالهيئة التي كانت عليها في الماضي، تبدو للإنسان في أحيان كثيرة شيئاً غريباً، لا بل غير

---

[1] - Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung... S. 121.

مفهوم. ولذا فإن الحياة الفردية للإنسان يمكنها، بحسب ما يعتقد شيفلر، أن تصبح سياقاً "لكلام عن الله" قابل للتعقل. فالله حتى في هذه الحالة يبرز عند شيفلر كشرط للحفاظ على التماثل التاريخي "للأنا" أو استرجاعه، زد على أنه شرط لا يتبع للإنسان نفسه.

إذن، يَمثُل الله، بحسب ما يرى شيفلر، بمنزلته الشرط الأهم لإمكان ترنسندنتالية الإنسان، كشرط لإمكان حياته، مادامت هذه الحياة غير معقولة خارج صلتها بالتجربة. لكن الإشارة إلى أن الله يؤدي مثل هذه الوظيفة، يمكننا في أحسن الأحوال النظر إليها بمنزلتها برهاناً على وجوده. بيد أن الإشارة هذه تكاد لا تقول شيئاً عن طبيعة الله. وبتعبير آخر، إن نظرية شيفلر الفلسفية اللاهوتية لم تنجز بعد، إن شئنا الدقة، معرفة الله الفلسفية.

تتكشف هنا أمام شيفلر إمكانيتان، توافقان بوجه عام طريقتي اللاهوت الفلسفي المذهبي وغير المذهبي. وهذا يعني أن صياغة تصور عام عن جوهر الله يمكنه أن يتحقق إما بالتوافق مع التصورات الأساسية للدين اليهودي– المسيحي، وإما بحسب قواعد مغايرة تماماً.

يختار شيفلر طريق اللاهوت الفلسفي المذهبي، لكنه لا يسعى إلى تحقيق هدفه عن طريق التطور المطرد للحجاج الفلسفي الذي يظهر أن تعقل الترنسندنتالية الإنسانية يقودنا إلى إله الدين اليهودي– المسيحي. عوضاً عن ذلك يبحث شيفلر عن إثبات شرعي يبرر له تسميته الشرط الأهم لإمكان التجربة الإنسانية بأنه هو الله. ويُخضع شيفلر للتفسير بعض نصوص العهد الجديد التي تشهد، برأيه، على تجارب فقدان التعاقب في فهم العالم والذات واستعادة هذا التعاقب. بتعبير آخر، يجب أن يبدو البناء الفلسفي في نظرية شيفلر بمنزلته "تأويلاً لبراهين الدين" أيضاً.

علاوة على ذلك، إن هذه الوظائف للتصور الفلسفي النظري يتعين عليها أن تصبح وسيلة لإثبات شرعيته. ويؤكد شيفلر بأن "الكلام الفلسفي عن الله لا يمكنه أن يحصل على إثبات بمعزل عن النزوع نحو فهم تاريخي"[1].

---

[1] - Ibid. S. 123.

علـى هـذا النحـو تقـدم نظريـة شـيفلر الفلسـفية اللاهوتيـة الله كشـرط أساسـي لترنسندنتالية الإنسان، المفهومة على أنها القدرة على امتلاك تجربة العالم والذات. وفي اللاهوت الفلسفي الترنسندنتالي، كما هو ماثل عند شيفلر، تتحقق معرفة الله الفلسفية خارج سياق الإشكالية الأنطولوجية.

يشـكل تفسـير ترنسـندنتالية الإنسـان كشـيء غيـر كـاف بذاتـه لـب اللاهـوت الفلسفي الترنسندنتالي. وعدم الكفاية هذا يفهم في نظرية شيفلر على أنه عدم خضوع المجال الترنسندنتالي للإنسان نفسه. فالإنسان يتمتع بمقدرته على التجربة، إنه قادر علـى تحقيـق أفعـال الإدراك، والتأمـل، والتركيـب الفكـري، بيـد أنـه يحصـل علـى هـذه المقدرة من الله. وجدير بالملاحظـة أن شيفلر لا ينـاقش البتـة مسألة أن يكون وجود الترنسندنتالية عند الإنسان هو نتاج لعملية تطور كونية. وفي الحقيقة لو قيض لهذا السؤال أن يطرح على بساط البحث، فلعل شيفلر كان سيجيب بأن الإنسان يستطيع بالفعل أن يكتسب الترنسندنتالية بنتيجة عملية تطورية، إلا أن العملية ذاتها هي من تدبير الله، وهكذا فإن الإحالة على التطور الكوني لا تستطيع من حيث المبدأ أن تدحض موقفه.

يـتلخص جـوهر البرهـان فـي منظومـة شـيفلر بالإشـارة إلـى أن الله هـو الشـرط الأساسي وهو الضامن لذلك الأفق الوحيد الذي يجعل من تفاهم البشر في عصر من العصـور التاريخيـة، والتعاقـب التـاريخي عمومـاً، أو بالحـد الأدنـى تعاقـب الـوعي التـاريخي، وكذلك التعاقب التـاريخي فـي الـوعي الفردي لكل إنسان، يجعل كل ذلك ممكناً.

لكننا إذا ما أمعنا النظر عن قرب فسوف يتضح لنا أن كامل البرهان يُستنفد بهذه الإشارة فقط. فشيفلر لا يورد في حقيقة الأمر أية حجج ما خلا التأكيد المتكرر بأنـه لـو لـم يوجد الله لمـا كـان ذلك ممكنـاً. بيد أن استخدام الإسـناد إلـى الله بمنزلتـه مرجعية توضـيحية لن يكون شرعياً إلا إذا أظهرت الحجج التي هـي من نسق أدنـى، إن صـح التعبيـر، تهافتهـا أو عـدم كفايتهـا. أو إذا ألمحـت هـذه الحجـج نفسـها إلـى ضـرورة تفسـير ذي نسـق أرفـع. غيـر أنـه لا يوجـد أي بحـث لهـذه الحجـج فـي نظريـة

شيفلر. في حين أننا نجد في الفكر الفلسفي والاجتماعي الغربي محاولات شتى لإعطاء تفسير غير ديني لتلك القرائن التي يضعها شيفلر في أساس أفكاره، علماً بأن التفسيرات المقترحة لا ينظر إليها على أنها تمهيدية أو تحضيرية في علاقتها بالتفسيرات الدينية.

إن النظرية الماركسية في العملية التاريخية تقدم تفسيراً مقنعاً للتعاقب التاريخي بوجه عام، وبالتوافق معه لتعاقب الوعي التاريخي "للأنا" الجماعية التي يتحدث عنها شيفلر. أما فيما يخص الحفاظ على الوحدة التاريخية للوعي الفردي أو استعادتها، فبالإضافة إلى التفسير السوسيولوجي، ثمة أيضاً تفسير ممكن هو ذاك الذي ينطلق من وحدة الدورة الحياتية للإنسان ككائن حي.

لاهوت الصيرورة الفلسفي

يمثل لاهوت الصيرورة* (Process Theology) حركة من أبرز الحركات اللاهوتية في العقود الأخيرة، ولاسيما في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية. وما يستوجب تأثير هذه الحركة بالدرجة الأولى هو أنها تستند إلى العقلانية اللاهوتية (Theological Rationalism) التي تأخذ بعين الاعتبار العوامل والنزعات المسيطرة في الحياة الثقافية المعاصرة.

هكذا فإن لاهوت الصيرورة يشدد على قبوله العلم وحتى على صلته به. زد على ذلك أن بعض ممثليه البارزين كانوا من العلماء. وكما هو معروف، شكل انعدام التوافق بين المنظومات اللاهوتية التقليدية والمعرفة العلمية الطبيعية سبباً من

---

* - لاهوت الصيرورة هو "حركة لاهوتية حديثة تركز على الطبيعة التقدمية أو التطورية للإنسان والعالم، وترى أن الإله نفسه في عملية تطور من خلال تعامله مع العالم المتغير. وقد نشأت هذه الحركة في الولايات المتحدة الأمريكية في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين. ومفهومها عن الإله يركز على علاقاته بالمخلوقات، وعلى قدرته على "تجاوز" نفسه، أما فيما يتعلق بالكيانات الأخرى فتظل غير قابلة للتجاوز" (أنظر قاموس الأديان الكبرى الثلاثة، الإسكندرية 2008، ص 616). غير أن القاموس المذكور يختار تعبير العملية اللاهوتية ترجمة للمصطلح (Process Theology)، ونحن فضلنا تعبير الصيرورة كمقابل لكلمة (Process)، لأنه الألصق إلى روح هذه الحركة، ومعنى الصيرورة من الفعل صار أي تحول من حال إلى حال، في حين أن التعبير "عملية" يشي بالحركة، لكنه لا يعني بالضرورة التحول والتطور اللذين هما جوهر المراد من هذا اللاهوت- المترجم

أهم أسباب أزمة اللاهوت المسيحي والأيديولوجيا الدينية بوجه عام. أما لاهوت الصيرورة فيتجسد، بالحد الأدنى عند صامويل ألكسندر وألفرد نورث هوايتهد، بوصفه كوسمولوجيا فلسفية لاهوتية.

إن ما يشكل نواة لاهوت الصيرورة بجميع أنواعه هو "التأليه الصيرورة"، أي "الفكرة التطورية عن الله" من حيث هي فكرة تأليهية. وأهم ما يميز لاهوت الصيرورة هو أنه يدعي تجاوزه لمجموعة من العيوب الجوهرية في التأليه التقليدي.

عند بحثنا للاهوت الصيرورة ننطلق من التمييز بين لاهوت الصيرورة الفلسفي ولاهوت الصيرورة النظامي (systematical). وهذا التمييز نجده، في حقيقة الأمر، داخل حركة لاهوت الصيرورة نفسها. يهدف لاهوت الصيرورة الفلسفي إلى تأسيس مذهب فلسفي عن الله وفق الفهم التقليدي لهذا المصطلح، وما يشكل عصب هذا اللاهوت هو جداله مع التأليه الفلسفي التقليدي. أما لاهوت الصيرورة النظامي، شأنه شأن أي لاهوت مسيحي نظامي، فإنه يتطلع إلى ما هو أكثر من ذلك، إلى معالجة إشكالية التثليث، أو الإشكالية الكريستولوجية.

يعد لاهوت الصيرورة لاهوتاً فلسفياً مادامت مادته التي ينطلق منها هي في المقام الأول التجربة، العالم، الواقع الطبيعي. وفي هذا الواقع تعتبر الصيرورات، الحوادث، هي الأشياء الواقعية، وليست جواهر العالم. والصيرورة لا تعني الانتقال إلى فاعلية راهنة وحسب، فما ينبغي اعتباره صيرورة بطبيعته إنما هو وجود وحياة الحوادث الفعلية بأسرها.

إن الصيرورة الكونية برمتها تقتضي الله كخالق وكقوة مبدعة. وبظل ذلك نجد أن علماء لاهوت الصيرورة يتمسكون بعقائد مختلفة بشأن ما إذا كان الله نفسه منخرطاً في هذه الصيرورة، أم أنه يحافظ على استقلال تام تجاه الخليقة.

وبحثنا للاهوت الصيرورة في هذا الكتاب له مقيدات كرونولوجية (أي ذات صلة بالترتيب الزمني). فالمؤلف يرى مهمته في تحليل وضع هذه النظرية الفلسفية اللاهوتية في أعوام السبعينيات والثمانينيات. وعلاوة على ذلك تبقى بعيدة عن حقل

اهتمامنا محاولات تطبيق هذه النظرية خارج حدود المذهب الفلسفي عن الله بالمعنى الخاص للكلمة.

*　　　*　　　*

في العقود الأخير بات لاهوت الصيرورة الفلسفي يتخذ في الغالب شكل الاشتغال على تراث ألفرد نورث هوايتهد وتشارلز هارتشورن. حالئذ لا يعود هذا اللاهوت يحمل الطابع العملي، بقدر ما يتخذ شكل المقابلة مع مواقف فلسفية لاهوتية أخرى وحماية هذا التراث من النقد. ومما له دلالته الهامة أيضاً أن هارتشورن ما زال يواصل إسهامه في هذا السجال الفلسفي الدائر.

وتبدي تأثيراً واضحاً على لاهوت الصيرورة المعاصر فلسفة صامويل ألكسندر (*Alexander S.*) (1859– 1938)، وإن كان أقل بكثير من تأثير هوايتهد وهارتشورن. وتعد هذه الفلسفة إحدى المحاولات الكبرى لتأسيس منظومة ميتافيزيقية شاملة.

والأمر الجوهري في ميتافيزيقا ألكسندر، وفقاً للرأي السائد بين الباحثين، هو مخططه الشامل عن "التطور الانبثاقي"[*]. تقع قاعدة هذا المخطط "دون" المستوى الفيزيائي – الكيميائي، وعلى وجه الدقة، على المستوى دون المادي، الذي هو نفسه متصل "الزمان – المكان". إنه يتركب بصورة دينامية من كثرة من النقط – الآنات. ومنه، بوصفه شيئاً أولياً، ينشأ كل شيء. أما المستوى التالي فهو المادة. ومن المادة تنشأ الحياة، لكنها لا تنشأ كظاهرة ثانوية مصاحبة للمادة، بل كمستوى جديد من التعقد. وثمة مستويات مختلفة للحياة، وعلى مستوى الكائنات الحية ذات النظام العصبي عالي التطور يظهر الوعي. وعند ألكسندر مستوى آخر أيضاً: الإلوهية.

[*] ـ التطور الانبثاقي أو الفجائي (Emergent Evolution) نظرية في التطور أرسى أسسها عالم الأحياء والفيلسوف الإنكليزي لويد مورغان بالتزامن مع صامويل ألكسندر. وترى هذه النظرية أن التطور يتم على شكل قفزات أو طفرات تنشأ على إثرها صفات جديدة أرقى. وتقول النظرية بأن الوجود يتألف من مستويات هي أربعة عند مورغان: المادة، الحياة، العقل، الروح أو الله؛ وخمسة عند ألكسندر: المكان والزمان والمادة والحياة والعقل أو الله. والمستوى الأدنى ينحصر عمله في تحضير الشروط لانبثاق المستوى الأرقى، لكنه لا يولّده، والأعلى يتضمن الأدنى ويخضعه لنفسه. وبهذا المعنى فإن كل نشوء أصيل هو إضافة جديدة على العالم تتميز بصفات كيفية ليست لأي من العناصر السابقة، ولا يمكن التنبؤ بها- المترجم.

وهنا تتجسد غاية الصيرورة التطورية. وهكذا يدرج ألكسندر الله في صيرورة التطور ذاتها بوصفه الغاية العليا لهذه الصيرورة.

فكرة الله عند ألكسندر تحمل طابعاً تجديدياً[1]. إذ يؤكد ألكسندر أن الله، مثلما هي جميع الأشياء، له جانبه الفيزيائي والآخر الواعي. فجسده هو الزمان – المكان بأسره، بحيث أنه يحتوي جميع الموجودات النهائية. وبهذا المعنى فإن الله محايث، ويكون مذهب ألكسندر بذلك هو مذهب وحدة الوجود. بيد أن الله مفارق في إلوهيته. وحامل هذا التفارق هو ذلك الجزء من الكون الذي مازال "في الأمام"[*].

يقيم ألكسندر الفارق بين الله و"الإلوهية". ففي فلسفة ألكسندر تعني الإلوهية صيرورة لاهوتية فريدة من تحقيق الله لذاته. والإلوهية مفارقة في علاقتها مع الكون، مع متصل الزمان – المكان. والله في صيرورة التطور الانبثاقي للكون يتحرك نحو الإلوهية كهدف أبدي له. ومع بعض التحفظات يمكن القول إن الله هو الكون النازع نحو الإلوهية. وينزع الكون إلى تحقيق الإمكانات المتضمنة في الإلوهية، إلا أن الصيرورة الكونية، وبالتالي الله، لن تحقق أبداً جميع الإمكانات؛ أي لن تصبح إلهاً بدرجة تامة.

* * *

يعد ألفرد نورث هوايتهد *(Whitehead A. N.)* (1861– 1947)، وفقاً لرأي بات مستقراً بصورة وطيدة، واحداً من كبار الفلاسفة الغربيين في القرن العشرين. ولقد اكتسب هوايتهد شهرته بداية كرجل منطق ورياضي وعالم. وفي العقود الأخيرة من حياته التفت إلى الدائرة الواسعة من المسائل الفلسفية، وفي مقدمها المسائل الميتافيزيقية وتلك الخاصة بعلم الثقافة.

---

[1] - Alexander S. Space, Time and Deity. Vol. II. L., 1927.

[*] - يرى ألكسندر "أن الله، بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار إلى الإلوهية لكنه لن يبلغها أبداً: إنه الله المثالي في حالة جنين" (نقلاً عن موسوعة الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، ص 224). وبهذا المعنى فإن الله المثالي الكامل هو "في الأمام"، أي عند مستوى رفيع من تطور الكون بنزوعه نحو الإلوهية التي لن يبلغها أبداً- المترجم.

واكتسب المذهب الفلسفي عن الله الذي أسسه هوايتهد أهمية خاصة، وهو المذهب الذي أعطى دفعاً قوياً لاتجاه كامل في اللاهوت الفلسفي المعاصر.

تنشد نظرية هوايتهد الفلسفية غايات ميتافيزيقية في المقام الأول، فهي تهدف إلى إدراك الواقع في كليته، والأهم من ذلك إدراكه في علله النهائية المفترضة. ويجب، على كل حال، أن نذكر بأن هوايتهد نفسه يفضل مصطلح "الفلسفة النظرية" (speculative). ويعلن هوايتهد عن ذلك بقوله "إن الفلسفة النظرية هي عبارة عن طموح لتأسيس نظام مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، التي يمكن لنا أن نفسر بمصطلحاتها أي عنصر من عناصر تجربتنا"[1].

يطلق هوايتهد على فلسفته اسم "فلسفة العضوانية" (Organicism)[*]، حيث تشير كلمة "عضوانية" إلى تصور للواقع، تكون جميع أوجه التجربة فيه مترابطة فيما بينها.

ينبغي أن نعقل العالم بمصطلحات الصيرورة (Process). فليس ثمة من جوهر ساكن يقع في أساس أشياء العالم، وعلى الأخص لا يجوز أن نتحدث عن جوهرين: المادة والروح. "وهما الشيئان الأساسيان والواقعيان اللذان يتألف منهما العالم". ويطلق عليهما هوايتهد "موجودات فعلية". ويتلخص مفهوم العالم – الصيرورة في تكون هذه الموجودات الفعلية. وكل موجود فعلي هو ثنائي القطب. فهو يمتلك قطباً جسدياً وآخر عقلياً، مع أن كلمة "عقلي" لا تعني الوعي بالضرورة.

وحيث أن الله موجود فعلي، فهو أيضاً ثنائي القطب. قطبه العقلي، أو "التصوري"، وهو ما يسميه هوايتهد "طبيعته الأصلية"، يعتبر قطباً تاماً لا يجري عليه التغير، إنه منبع جميع المثل والإمكانات الجديدة. ويمتلك الله قطباً "جسدياً" أيضاً، وهو "الطبيعة التابعة" التي تشارك في التطور الخالق للعالم. ويعتقد هوايتهد أن

---

[1] - Whitehead A. N. Process and Reality. Basingstoke, 1978. P. 4.

[*] ـ ليس دقيقاً ما يورده د. عبد الرحمن بدوي في ترجمته لهوايتهد في موسوعته الفلسفية من أن فلسفة هذا الأخير هي "فلسفة عضوية" (راجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني ص 551)، فهذه التسمية لو صحت، وقياساً على استخدامات علمية مثل الكيمياء العضوية، فسوف تكون فلسفة تهتم بالأعضاء والوظائف العضوية وغير ذلك، وهذا لا ينطبق على عمل الفلسفة، في حين أن العضوانية "هي منهج فلسفي ونظرية علمية عامة تضع في صلب تفسيرها لدائرة واسعة من الظواهر الطبيعية مفهومي التنظيم والعضوية" (راجع بالروسية المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص449)- المترجم.

الجانب "التصوري" هو جانب حر، وتام، وأصلي، وأبدي، لكنه من الناحية الفعلية غير كافٍ وغير واعٍ. الجانب الآخر يتولد في التجربة التي تنجم عن العالم المؤقت، ومن ثم تتكامل مع الجانب الأصلي. إنه جانب محتوم، غير كامل، ويكون تابعاً، ودائم الانقسام، وهو فعلي وواعٍ بالكامل. إن التجربة التصورية لانهائية، أما الجسدية فنهائية بالضرورة، بحيث يكون الله من جهة طبيعته التابعة محدوداً ومنجذباً إلى عملية التكون.

كل الموجودات الفعلية "تشارك" في ما يسميه هوايتهد "الموضوعات الخالدة". وهذه الأخيرة شبيهة بمُثُل أفلاطون وتعد صفات كلية، لكنها لا تمتلك وجوداً مستقلاً بذاته، ولا تتحقق إلا بالتحامها مع الموجودات الفعلية في العالم – الصيرورة. فهي بذاتها مجرد إمكانات في طبيعة الله الأصلية. وإن إبداع الله يقوم في أنه هو مصدر هذه الموضوعات الخالدة؛ أي مصدر جميع الإمكانات. فهي تصدر عن الله وتتحقق في الموجودات بالفعل. وبينما تتكون الموجودات الفعلية باستمرار وتنتج الجديد، تكون الموضوعات الخالدة ثابتة في وجودها. إنها دائمة الحضور في الله، وتنتظر تحققها. والموجودات الفعلية تشكل صلة الوصل لذلك. وفكرة الصلة تسمح لهوايتهد بالانتقال من الكثرة العددية للموجودات الفعلية إلى نظرية الكون العضوي.

يقر هوايتهد بأن المسيحية المؤسساتية دخلت في مرحلة انحطاط، بيد أن الروح الديني حي. ويتخذ من تحليل التطور التاريخي طريقاً لفهم الوضع الديني الراهن. ها هنا يميز هوايتهد بين مراحل ثلاث. في المرحلة الأولى استبصر أفلاطون أن الإلوهية تنشئ نظام العالم، ما شكل بادرة أولى نحو مذهب الرحمة. وفي المرحلة الثانية اكتشف المسيح في الفعل ما خمنه أفلاطون في النظرية. فيما بعد أجريت محاولة تركيب مذهب أفلاطون مع المسيحية العملية، لكن هذا التركيب لم ينجح. فاللاهوت ما انفك يتمسك بالأفكار القديمة، وكان قد حول الحضور الإلهي إلى إله مستبد يقف في مواجهة العالم. فلا بد إذاً من إصلاح اللاهوت كيما يبين بصورة فاعلة المُثل التي علّمها أفلاطون، والتي فعَّلها المسيح.

* * *

خلافاً لكل من صامويل ألكسندر وألفرد نورث هوايتهد نجد أن تشارلز هارتشورن (*Hartshorne C.*)، والذي يعتبر بدوره، وباعتراف عام، أحد كلاسيكيي فلسفة الصيرورة ولاهوت الصيرورة، ما زال في سبعينيات وثمانينيات القرن يواصل مشاركته في السجال الفلسفي الدائر. وفي كتابنا هذا سوف نحصر اهتمامنا بالأعمال الصادرة في الأعوام المذكورة، وفي المقدمة منها كتاب "الصيرورة الإبداعية والمنهج الفلسفي"[1]، والذي يعد، بحسب ما يؤكد هارتشورن نفسه، "كتابه الفلسفي الأعمق، أضف إلى كونه الكتاب الذي يُجْمل إلى حد كبير منظومته بالكامل"[2].

يرى هارتشورن، شأنه في ذلك شأن ألكسندر وهوايتهد، أن فلسفته هي ميتافيزيقا، لا بل إنها منظومة ميتافيزيقية. وهو لا يكتفي بالمقارنة المستمرة بين نتاجه والموروث الديني، بل يبشر كذلك بتصور تقليدي نوعاً ما عن طبيعة التفلسف.

يقترح هارتشورن عدة تعريفات للميتافيزيقا[3]. وهذه التعريفات تتطابق في ملامحها الجوهرية. وبالخلاصة يمكن لنا أن نقول إن هارتشورن، على ما نعتقد، يفهم الميتافيزيقا كبحث لأعم خصائص الواقع على وجه الإجمال. وهذه العمومية هي خاصية مميزة للميتافيزيقا مقارنة بالعلوم. وتطمح الميتافيزيقا إلى إقرار أفكار أو حقائق شديدة العمومية لدرجة أن أية مشاهدات أو وقائع متخيلة لن يكون بمقدورها أن تناقضها. علاوة على ذلك، على أية تجربة أن تؤيد هذه الحقائق. ونعني بحديثنا هنا الحقائق الضرورية. وهذه الحقائق لا يمكن أن تكون غير ذلك طالما أنها تنتمي إلى العام في جميع الوقائع.

يصف هارتشورن فلسفته بطرق مختلفة، لكنه غالباً ما يقول عنها إنها "ميتافيزيقيا نيوكلاسيكية"، وإنها أيضاً "تأليهية نيوكلاسيكية". ومرد التعبير "نيوكلاسيكي"، بكلمات هارتشورن نفسه، إلى أنه: "وإن كان هذا ليس نموذجاً لما

---

[1] - Hartshorne Ch. Creative Synthesis and Philosophical Metod. L., 1970.

[2] - Existence and Actualiay: Conversation with Charles Hartshorne. Chicago; L., 1984. P. 98.

[3] - Hartshorne ch. Creative Synthesis and Philosophical Method. P. 24.

يسمونه "التراث العظيم" أو "الفلسفة الخالدة"، إلا أن هذه المنظومة جرى وضعها ضمن علاقة وثيقة مع المنظومات الميتافيزيقية الكبرى"[1].

تنبسط منظومة هارتشورن، من حيث كونها لاهوتاً فلسفياً، على شكل حوار مع كتابات توما الأكويني بالدرجة الأولى. وتبعاً لذلك يبدو لنا صحيحاً ما قاله ويليم آلسطن بهذا الصدد: "إن نظرية توما الأكويني بالذات، أو الطرائق العامة للتفكير بالله التي حددها توما الأكويني، يعتبرها هارتشورن منافسه الأول. وهو يفترض أيضاً أن إحدى الفضائل الأساسية لموقفه تتلخص بأنه يفلح حيث أخفق توما"[2]. وعلى الرغم من أنه قول حق لا بد لنا من التنويه بأن القديس أنسلم، أسقف كنتربري، لطالما كان في الحقل الفلسفي اللاهوتي شريكاً في الحوار بالنسبة لهارتشورن مثلما هو توما الأكويني تماماً.

يحسب هارتشورن، خلافاً لفلاسفة معاصرين كثر، مسألة البراهين على وجود الله مسألة بغاية الأهمية. ويكتب في ذلك: "إن الفرق بين الإيمان واللاإيمان يتحدد في نهاية الأمر بمجموع البراهين الممكنة على وجود الله أو تفنيدها"[3].

وفي مسألة البراهين على وجود الله يُثَبت هارتشورن حضور موقفين متطرفين وخاطئين على السواء: الموقف الأول يرى أن البراهين، لا بل البحث عن البراهين، مسألة عديمة الجدوى؛ والموقف الثاني يرى أن البراهين مقنعة بدرجة تامة. في حين أن هارتشورن يتمسك بوجهة نظر "وسطية". ويتلخص جوهر موقفه بالإعلان عن أنه "من الممكن شكلياً الإتيان ببرهان صحيح على التأليه"[4]. ومن الجدير ملاحظته أن هارتشورن يستخدم تعبير "البراهين الممكنة". فهو يشدد على أهمية هذا الوصف فيما يتعلق بالبراهين، ويلاحظ بأن هيوم وكانط لم يدركا هذه الأهمية. وعلى العموم فإن مناقشة هارتشورن "للبراهين التأليهية" تنحصر في الغالب بمحاجّته مع هذين

---

[1] - Ibid. P. XVI.
[2] - Alston W. P. Hartshorne and Aquinas: A Via Media // Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne. Chicago; L., 1984. P. 78.
[3] - Hartshorne Ch. Creative Synthesis and Philosophical Method. P> 276.
[4] - Ibid. P. 276.

الفيلسوفين، وبصورة خاصة مع كانط. وليس لهذه المحاجّة من هدف سوى إظهار إمكانية البراهين على وجود الله.

وأهم ما في الأمر، من وجهة نظر هارتشورن، هو أنه لا يجوز اعتبار أي برهان تأليهي برهاناً تجريبياً (empirical) بالمعنى الدقيق للكلمة. فالقول بأن شيئاً عرضياً يوجد، لذلك يوجد الله كسبب غير عرضي، لا يعد دليلاً تجريبياً. لأن أي تجربة قد نتخيلها لا يمكنها أن تناقض المقدمة. ففي كل تجربة تجري ملاحظة شيء ما. وفي كل تجربة يجب أن تكون هنالك جوانب عرضية. لذلك فإن الدليل الكوسمولوجي هو دليل قَبْلي* (A priori).

وعلى كل حال فإن قَبْلية البراهين جميعها لا تعني بذلك، كما يؤكد هارتشورن، أنها مقنعة بصورة لا جدال فيها. فالإنسان قد يبدو عاجزاً عن رؤية المقدمة الأولية كشيء لا ريب فيه.

بيد أن التهافت الشكلي للمحاجّة التي تكذب البرهان على وجود الله تقود هارتشورن إلى الاستنتاج الآتي: "حين تكون البراهين متطورة بدرجة تامة فإن كل واحد منها يشير إلى نتيجة تأليهية، وليس إلى نتيجة تأليهية وحسب، إنما إلى شكل نيوكلاسيكي لهذه النتيجة"[1]. حقاً، إن هارتشورن، وباعترافه الشخصي، لم ينجز هذه الصيغة التامة، باستثناء بحثه "للبرهان الأخلاقي".

إن النظر في البراهين التأليهية لا يعتبر وسيلة أساسية لإثبات وجود الله في نظرية هارتشورن الفلسفية اللاهوتية. إذ يقوم التفكير بطبيعة الحقيقة الإلهية بلعب دور هذه الوسيلة.

---

* - إن الدليل أو البرهان الكوسمولوجي هو الذي يستنتج وجود الله من وجود العالم، وفق مبدأ العلة والمعلول، وهو برهان لطالما استند عليه الفكر الديني التأليهي لإثبات وجود الله، ويرى أن العالم كمعلول يحتاج إلى علة، ووجود عرضي يحتاج إلى سبب غير عرضي لوجوده، وهو عالم متحرك بنظام صارم يحتاج إلى محرك له ومدبر لنظامه. وبهذا المعنى يرى هارتشورن أن هذا الدليل لا يمكن اعتباره دليلاً تجريبياً يقوم على مقدمة أو فرض يجري إثباته، فالفرض في البرهان التجريبي قد يصدق وقد لا يصدق. وهكذا فليس من تجربة على الإطلاق يمكنها أن تكذب أو تناقض المقدمة أو الفرض الذي يقوم عليه الدليل الكوسمولوجي، وأي تجربة بالمطلق قد تكون فيها جوانب عرضية مسببة للنتيجة، وبمقتضى ذلك فإن الدليل الكوسمولوجي إنما هو دليل قبلي يستند إلى قواعد العقل لا إلى معطيات تجريبية- المترجم.

[1] - Ibid. P. 296.

والإلوهيـة التـي يتصـورها هارتشـورن تختلـف عـن تصـورات التأليـه الفلسـفي التقليدية. فالله عند هارتشورن يحافظ على الصفات المعتادة في كونه مفارقاً ومطلقاً وضرورياً ولانهائياً وغير متبدل وغير ذلك من الصفات، لكن خلافاً للفهم التقليدي لطبيعـة الله، يكتسـب الله عنـد هارتشـورن صـفات إضـافية لطالمـا أسـبغها المـوروث الديني على الوجود المخلوق حصراً. وعلى الأغلب هي خاصيات تناقض الصفات "التقليدية" المعتادة. وبمقتضى ذلك يمثل الله في فلسفة هارتشورن بوصفه المفارق . المحايث، المطلق . النسبي، الضروري . العرضي، الثابت . المتغير، وهكذا دواليك.

يرى هارتشورن أنه من الممكن أن ننسب مقولات ميتافيزيقية متناقضة لحقيقة واحدة، فنقرنها حينئذ بالأوجه المختلفة لهذه الحقيقة الواحدة. والله كحقيقة واحدة لا تتجزأ يكتسب صفات متناقضة، ما دامت هذه الصفات تنتمي إلى جوانب مختلفة من وجوده. ويتبدى الله عند هارتشورن بوصفه "حقيقة ثنائية القطب"، أما نظريته الفلسفية اللاهوتية فتوصف بأنها "تأليه ثنائي القطب".

إن التغير في تصور طبيعة الإلوهية مرتبط في أساسه بالمصادقة على علاقة أخرى أوثق وفيها الكثير من الاستعارات المتبادلة بين الله والعالم. فطبيعة الإلوهية عند هارتشورن يتم تصورها بتناسب وثيق جداً مع الصيرورة الكونية. والأكثر من ذلك، إنهما يوجدان، في حقيقة الأمر، ضمن ارتباط سببي متبادل. ونعني بكلامنا في المقام الأول ذلك الفهم لعلاقة الله بالزمن والتغير والوجود النهائي، المختلف عن الطريقة التقليدية في فهم هذه العلاقة.

والصـيرورة الكونيـة يفهمهـا هارتشـورن كصـيرورة تحـول لا نهايـة لـه، سـريعة التغير، متجددة باستمرار. وليس ثمة من ظواهر معزولة، فجميع الأشياء مترابطة فيما بينها. يتكون نسيج هذه الصيرورة من "حوادث فعلية"، تحمل الرابطة الشاملة بينها طابع الرابطة العضوانية والغائية. هذا العالم، هذه الصيرورة هي "جسد الله"، جزءه أو جانبه الفعلي، المتعين، النهائي، المتغير... من غير العسير علينا أن نرى هنـا خطـأً موازيـاً لنظريـة التطـور الانبثـاقي عنـد ألكسـندر، وآخـر موازيـاً لنظريـة العضوانية الكونية عند هوايتهد.

تعتبر الصيرورة الكونية تكوّناً دائماً، والشيء الأهم فيها هو النسبية. لذا فإن المهمة الأساسية للفلسفة المعاصرة هي إعداد "ميتافيزيقا التكوّن والنسبية". يعلن هارتشورن: "الميتافيزيقا، مثلما أرى، تبحث عن الطبيعة الجوهرية للتكوّن، والتي هي نفسها لا تتكوّن، ولا يمكنها أن تزول. وهي تتحرى عن المبدأ الشامل للنسبية، الذي يمتلك أهمية مطلقة"[1]. تنشغل الميتافيزيقا بالتكوّن والنسبية الخالصين، وذلك خلافاً للعلوم التجريبية التي تهتم بالأشياء والصيرورات التي هي عرضة للتكوّن والزوال.

"التكون"، مثلما هي "النسبية"، مجرد حتى الحد الأقصى. والنسبية الخالصة هي ما لا يمكنه أن لا يكون، ولا يمتلك وجودها أية شروط خاصة. النسبية هي مبدأ مطلق. ويلاحظ هارتشورن أن بعض الناس قد يرى في هذا الإقرار أنه متناقض. فالكليات لا يجب أن تكون، وعادة هي لا تكون أمثلة على ذاتها. ومن ثم فإن المحسوسية ليست محسوسة، والنسبية ليست نسبية. في الواقع إنها (أي النسبية) مطلقة مثل المطلق ذاته. حتى إنها بمعنى ما أكثر إطلاقاً. "فإذا وجد ذلك الشيء الذي هو "المطلق"، فلن يكون سوى الشكل الأخير أو الأرفع من النسبية. وبصورة مشابهة، وبالتوافق مع ما أسميه "ميتافيزيقا نيوكلاسيكية"، إذا كان هنالك من وجود أبدي، فلن يكون سوى الشكل الأخير من التكوّن"[2]. ويؤكد هارتشورن على نحو خاص بأن هذا المذهب لم يكن مذهب "الميتافيزيقيين الكلاسيكيين".

المطلق كلحظة ثابتة ومستقرة للنسبية، الوجود في التكوّن، المجرد في الملموس، المفارق في المحايث، هذا هو جوهر الله. ومن الهام جداً أن نتذكر بأن جوهر الله في نظرية هارتشورن هو مجرد جانب واحد من جوانبه، ولا يحصل الله على كماله غير الناجز أبداً إلا في فاعلية التكوّن إلى الأبد؛ أي في الصيرورة الكونية. والعلاقة بين هذه الجوانب في كيان الله، العلاقة بين جوهره وفاعليته تترجم على أفضل وجه، برأي هارتشورن، بوصفها "إبداعاً"، "تركيباً خلاقاً".

لكن فكرة "التركيب الخلاق" لم تحتل مركز الصدارة في أعمال هارتشورن إلا في الآونة الأخيرة. وليس من المصادفة أن عرض هذه الفكرة يفتتح كتاب "التركيب

---

[1] - Ibid. P. 46.
[2] - Ibid. P. 47.

الخلاق والمنهج الفلسفي". هنا يَمثُل "الإبداع"، "التركيب الخلاق" كمبدأ أول يسود في كل وجود، وبمقتضى ذلك يسود في الله أيضاً.

ينوه هارتشورن بأن أفكاراً شتى اتخذت من قِبَل الفلاسفة بمنزلتها أفكاراً أساسية. ومن الأمثلة على ذلك فكرة "الجوهر"، و"المادة"، و"الصورة"، و"الوجود". وحتى مشارف القرن العشرين من المشكوك فيه أن يكون أحد الفلاسفة قد رأى في فكرة الإبداع مبدأ أساسياً، ومقولة يمكن تطبيقها على الواقع بأسره. الإبداع (الخلق) هو مبدأ أول. وكل موجود يتوجب عليه لا أن يكون قادراً على الإبداع فحسب، بل على كل موجود أن يبدع بالفعل. "فأن توجد يعني أن تبدع".

كل إنسان يقوم في أي لحظة بفعل إبداع رائع. إنه يبدع تجربته الخاصة في هذه اللحظة. ومهما تكن الأسباب كثيرة فليس بمقدورها أن تحدد النتيجة بصورة كاملة. التجربة هي وحدة وليست كثرة. والتجربة بصفتها الكلية الجامعة لا توصف بالكامل عن طريق الإشارة إلى ما يجري إدراكه وتذكره. فجوهر المسألة هو كيف، وبأي أفق من الحيوية النسبية والصبغة الانفعالية يحدث الإدراك والتذكر. لأن أهم ما في الأمر هو وحدة الشعور.

ومهما عددنا من العوامل والأسباب فمن غير الممكن أن نبين الكيفية التي تحدث فيها القفزة من الكثرة إلى وحدة هذه التجربة بالذات. ولن يسعفنا أي منطق لنستدل على ذلك. "فهذه الخطوة لا تحمل طابعاً منطقياً، إنها إبداع حر. ومن ثم فإن كل تجربة هي فعل حر، وهي في وحدتها النهائية فاعلية "خلق ذاتي"، وزيادة مجموع الفاعليات بواحدة أخرى. "وهذا هو المعنى النهائي للإبداع الذي يتجسد في حرية التحديد الذاتي لكل تجربة كجديد يظهر من الكثرة السابقة والتي لا يمكننا بمصطلحاتها وصف هذا الجديد على الوجه الأكمل بواسطة العلاقة السببية"[1].

التركيب التجريبي، هذا هو حل مشكلة "الوحدة والكثرة". فالتجربة تجمع معاً معطياتها. وهذه تظل كثيرة، إلا أن التجربة التي بواسطتها وفيها تجتمع هذه

[1] - Ibid. P. 3.

المعطيات معاً هي واحدة. إن كل تركيب هو حقيقة واحدة لا تُختزل إلى أجزاء مترابطة فيما بينها.

أما "الخلاق" فيعني ما لا يمكن التكهن به، وغير المحتوم بالكامل بشروط وقوانين سببية مسبقة. وطبقاً لذلك فإنه يعني إضافات على "تعين الواقع". إن أي معلول هو "كل إنبثاقي" بدرجة ما. والانبثاق ليس حالة خاصة، إنما "مبدأ عام للصيرورة". أما التجربة البشرية فليست مبدأ للواقع، بل إحدى صوره لا أكثر. "فلنتخيل الكون منظومة هائلة من أفراد يمتلكون تجربة على مستويات لا تحصى. إن كل فرد من هؤلاء الأفراد هو حر بدرجة ما، طالما أن التجربة هي فعل حر جزئياً. إذن، فالإبداع والجديد الانبثاقي كليان"[1].

حرية الإبداع ليست مطلقة، ولا تتحقق في الفراغ. فثمة أفعال حرة أخرى انعقدت من قبل تشترط حدودها. فالحرية بهذا المعنى مقيدة بقوة، لكن بالحرية نفسها. والتجربة كتركيب انبثاقي تتغذى على نتاجاتها السابقة ولا تحتاج إلى أكثر من ذلك.

إن فكرة التركيب المبدع تصلح بصورة خاصة من أجل توصيف العلاقة بين جوهر الله وفعله، بين الله والعالم. وهذه العلاقة في نظرية هارتشورن يصفها معظم الباحثين بأنها مذهب الكل في الله (Panentheism). وتلاحظ الباحثة يولينا، ن، س، بحق أن "مبدأ الكل في الله يحتل مكانة مركزية في منظومة هارتشورن الفلسفية اللاهوتية"[2]. وعلى قاعدة أعماله السابقة[3] يمكننا أن نستخلص بأن مذهب الكل في الله عند هارتشورن يتخيل الكون على أنه جسد الله، أما الله فهو روح أو عقل العالم. وبظل ذلك فإن كل حدث وكل إنسان لا بد وأن يتمتع بحرية معينة، وفي نهاية الأمر يصبح مالكاً للخلود في ذاكرة الله.

وفي الختام لا بد من القول بأن هارتشورن لا يفترض بأن الله يمكن إدراكه بصورة كاملة. فالمعرفة الميتافيزيقة عن الله هي عنده معرفة عن جوهر الله، وليست

---

[1] - Ibid. P. 6.

[2] - يولينا، ن، س: اللاهوت والفلسفة في الفكر الديني الأمريكي في القرن العشرين، موسكو 1986، ص 116.

[3] - انظر على سبيل المثال :

Hartshorne Ch. A Natural Theology for Our Time. La Salle, 1967.

معرفة عن فاعليته (أو قوة فعله). إذ يعتبر هارتشورن أن الفاعلية الإلهية تتفوق على الجوهر الإلهي بما لا يقاس. فهذا الأخير بحد ذاته ما هو إلا تجريد أجوف. وعن طريق النظر الفلسفي لا يمكننا أن نعرف سوى هذا التجريد.

وفي الآن ذاته لا يعتقد هارتشورن أن الله في التصور الميتافيزيقي له وإله الدين هما جوهران اثنان مختلفان بالكامل. وجل ما يريد قوله هو أن ثمة فرقاً بين المعرفة الميتافيزيقية عن الله ومعرفته من خلال "اللقاء الشخصي" في الدين. فالدين برأي هارتشورن وجداني (intuitive) في نشأته، ومهمة الفلسفة تتلخص بإيجاد الطرائق العقلية والمنطقية للتعبير عن هذا الوجدان.

هذا ولقد أصبحت نظرية هارتشورن المحاولة الأشمل التي قامت في الأعوام الأخيرة من أجل تأسيس مذهب فلسفي لاهوتي.

أما الهدف الأساسي لهذا المذهب فهو، بالدرجة الأولى، الرغبة بالكشف عن نواقص التأليه الفلسفي التقليدي وإقصائها، تلك النواقص التي باتت منذ زمن بعيد موضوعاً للنقد الفلسفي ومصدراً لصعوبات شتى تعترض سبيل اللاهوت المذهبي. ويمكننا أن نرى في سعي هارتشورن لأن يأخذ بعين الاعتبار التام الغلبة المتنامية للمبدأ العلماني في الحياة الاجتماعية والثقافية للغرب المعاصر، هدفاً آخر على قدر كبير من الأهمية للاهوته الفلسفي، وهذا ما يسمح له بتحاشي النزعة التقليدية والأصولية الدينية من جهة، والحالات المشتطة من "اللاهوت العلماني" على غرار الصيغ المختلفة من لاهوت "موت الله"*، من جهة ثانية. وفي ضوء ما تقدم يبدو لنا صحيحاً التقييم الذي أعطاه هاوارد سلآت للمقصد العام لفلسفة هارتشورن

إذ يعلن هاوارد سلآت في كتابه "فلسفات الدين المعاصرة" ما يلي: "تأخذ ميتافيزيقا هارتشورن عموماً شكل اللاهوت الفلسفي، أو اللاهوت الطبيعي من طراز نيوكلاسيكي، الذي يشبه ولا يشبه مذاهب التأليه في الماضي. وهي إحدى الظواهر الفلسفية الجديرة بالاعتبار في القرن العشرين، وموقف هارتشورن يعد صيغة جديدة

---

* - راجع حاشية المترجم في الصفحة 124.

من صيغ اللاهوت الطبيعي، تحصل فيه الأسئلة القديمة على صياغات جديدة على نحو يضمن الاحترام للدين، لكن في الوقت نفسه لا تُذل فيه شؤون الحياة الدنيا"[1].

أخيراً، تجدر الإشارة إلى أن فلسفة هارتشورن ربما تكون المحاولة الوحيدة التي قامت في العقود الأخيرة من أجل تأسيس مذهب فلسفي عن الله، يشكل لب أو أساس منظومة ميتافيزيقية شاملة.

* * *

كما ذكرنا من قبل، من المناسب أن نفرق بين لاهوت الصيرورة الفلسفي ولاهوت الصيرورة النظامي. وينبغي أن يكون التحول لمعالجة إشكالية التثليث والإشكالية الكريستولوجية أحد المعايير الهامة لهذا التفريق.

وتجدر الإشارة إلى أنه لم يتم حتى الآن وضع لاهوت صيرورة نظامي على قدر من التفصيل. حيث عادة ما يقتصر الأمر على الكتابة في ميدان الكريستولوجيا. ويشير الباحث جون أُدونيل بحق إلى واقعة أن "معظم الكتب والمقالات في حقل لاهوت الصيرورة إما أنها تركزت بصورة حصرية على الجانب الفلسفي من مسألة الله، وكذلك على النقاشات بين التأليه الفلسفي الكلاسيكي والصيغة النيوكلاسيكية المحرَّفة منه، وإما أنها اتجهت نحو قضايا الكريستولوجيا"[2]. وأُدونيل نفسه يأسف لغياب "لاهوت صيرورة نظامي مكتمل المعالم".

إن ممثلي لاهوت الصيرورة النظامي لا يختلفون بأي شيء جوهري، في محاكماتهم عن الحقيقة الإلهية، عن نظريات هوايتهد وهارتشورن. فمنظومة شوبرت أوغدن اللاهوتية التي لا تخلو من أصالة، وبالذات في شقها الفلسفي، تكرر على وجه العموم والإجمال الأفكار الفلسفية اللاهوتية لهارتشورن. فأفكار هذا الأخير تشكل أساس طريقة أوغدن في النظر إلى الإشكالية الكريستولوجية وإشكالية التثليث.

[1] - Staate H. A. Contemporary Philosophies of Religion. Lanham et al., 1986. P. 193.
[2] - O`Donnell J. Trinity and Temporality. Oxford, 1983. P. 53 – 54.

لقد قلنا أعلاه بأن الميزة الأبرز للاهوت الفلسفي المعاصر هي طموحه لاستخدام المنظومات الفلسفية اللاهوتية بمنزلتها طرائق لتفسير الكتاب المقدس.

فهذا لويس فورد، أحد أبرز الممثلين المعاصرين للاهوت الصيرورة، يعلن في كتابه: "إغواء الله: الخلفية القدسية للتأليه – الصيرورة"[1]، بأن الجهاز المفاهيمي للتأليه – الصيرورة يمكنه أن يكون وسيلة لفهم أعمق ومطابق للموروث القدسي والمسيحي. زد على ذلك أن أفكار هوايتهد قادرة على تخليص اللاهوت من الكثير من المشكلات والصعوبات قديمة العهد.

ويقصد فورد تحت حد التأليه – الصيرورة بصورة أساسية "تلك النظرية عن الله" التي أسسها هوايتهد في الأعوام الأخيرة من حياته. تتميز هذه النظرية بموقف نقدي حاد تجاه الكثير من المفاهيم المتوارثة، ولاسيما تجاه التصورات عن الله كلي الرؤية، كلي القدرة، الثابت غير المتبدل. ويعتقد فورد أن فكر هوايتهد يعطي إمكانية التحرر من المشكلات والصعوبات التي أثقلت كاهل اللاهوت على مدى قرون، بل إنها تجعل بعض أبعاد "البشارة القدسية" يسيرة على الأفهام، والتي بقيت طي النسيان ولم تقدر حق قدرها.

إن تحليل لاهوت الصيرورة بكليته يؤكد لنا بوضوح بعض الصفات العامة المميزة للاهوت الفلسفي المذهبي. والأمر الجوهري هنا هو التغير الصريح في وظائفه تجاه اللاهوت النظامي مقارنة بالنمط التقليدي للموقف منه. فلاهوت الصيرورة الفلسفي لا يبدو كمنظومة تحضيرية، مساعدة، إنما كقاعدة يحاول بعضهم أن يبني عليها لا اللاهوت النظامي فحسب، بل اللاهوت التاريخي والشرعي أيضاً. وهذا يشهد بجلاء على تنامي أهمية المثالية الفلسفية بالنسبة للأيديولوجيا الدينية في الظروف المعاصرة.

2- البحث الفلسفي اللاهوتي غير المذهبي

[1] - Ford L. The Lure of God: A Biblical background for Process Theism. Philadelphia, 1978.

في اللاهوت الفلسفي المعاصر تحتل محاولات تأسيس مذهب فلسفي غير تأليهي عن الله مكانة محددة. ويبدو لنا مشروعاً أن ننسب إلى معرفة الله الفلسفية غير المذهبية شتى أنواع المساعي الفلسفية اللاهوتية التي تتحقق على قاعدة بين دينية، بحال أن التصورات الناتجة عنها لم تتخذ طابعاً تأليهياً جلياً.

اللاهوت الفلسفي "في عصر النزعة العدمية"

تعد نظرية ويلهلم وايشدل *(Weischedel W.)*، التي عرضها مفصلة في كتابه المؤلف من مجلدين بعنوان "إله الفلاسفة"[1]، إحدى أبرز الظواهر في اللاهوت الفلسفي في العقود الأخيرة. وتتميز هذه النظرية بأنها، أولاً، تقترح تحليلاً فلسفياً لاهوتياً للعصر الحديث؛ ثانياً، ترسم لنفسها الحد الفاصل بصورة نقدية جذرية عن مجمل التراث الفلسفي الميتافيزيقي واللاهوتي الأوروبي؛ ثالثاً وأخيراً، أنها تتضمن مذهباً فلسفياً مبتدعاً عن الله. وفي الوقت عينه يعتبر مذهب وايشدل الفلسفي اللاهوتي تجسيداً ساطعاً للاهوت الفلسفي غير المذهبي لا من حيث تركيبه البنيوي فحسب، إنما في شقه التاريخي النقدي أيضاً، وفي مقصده العام كذلك. ويتلخص جديد هذا المقصد بأن "إله الفلاسفة"، الذي يتصوره وايشدل، عليه أن يقصي إله الدين الوضعي.

وتتضمن نظرية ويلهلم وايشدل الفلسفية اللاهوتية عرضاً تاريخياً غنياً للاهوت الفلسفي، يتوافق– بحسب وايشدل– مع عرض المحطات الأساسية في تاريخ الفلسفة الأوروبية الغربية. ويشكل العرض التاريخي الجزء الأساسي من نظرية وايشدل. ويرجع هذا التوافق المشار إليه، برأيه، إلى أن الفلسفة في القسم الأعظم من مسيرتها ما هي إلا ميتافيزيقا، سواء في نزوعها الأساسي، أو في منظوماتها المتشكلة. والميتافيزيقا، بحسب ما يؤكد وايشدل، هي السؤال عن وجود الموجود عامة. فالحديث هنا يتناول "النزوع الأساسي لفعل التفلسف". هذا النزوع الميتافيزيقي للفلسفة يتطابق

---

[1] - Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus: In 2 Bde. München, 1979.

مع هدف اللاهوت الفلسفي. فعندما يبحث اللاهوت الفلسفي عن الله أو عن الإلوهية، فإنه يقصد بذلك مصدر الوجود برمته. وحين يسأل اللاهوت الفلسفي عن علاقة الوجود بالإلوهية الخالقة أو المهيمنة، فإنه، كما يفترض وايشدل، يسأل عن الكيفية التي يحدد بها هذا المصدر وجود الموجود. إذن، فاللاهوت الفلسفي بجوهره هو ميتافيزيقا، والميتافيزيقا بنزوعها الخفي هي لاهوت فلسفي.

يقسم وايشدل تاريخ الفلسفة الأوروبية، من حيث هي لاهوت فلسفي، إلى ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تشمل تطور اللاهوت الفلسفي من منابعه في بواكير الفلسفة اليونانية القديمة وحتى منظومة هيغل الفلسفية التي تشكل "ذروة اللاهوت الفلسفي". المرحلة الثانية وترتبط بعملية تفكك اللاهوت الفلسفي وانحلاله بعد هيغل. المرحلة الثالثة وهي الحالة الراهنة في اللاهوت الفلسفي الغربي.

ومن الناحية العملية يُخضع وايشدل للنظر النقدي جميع المحطات الرئيسة في تاريخ الفلسفة الأوروبية. وبطبيعة الحال، عند بحثه لآراء مفكر معين فإن أول ما يأتي عليه بالتفسير والتوضيح هي مواقفه الفلسفية اللاهوتية. ويتعين على التحليل النقدي الذي يقوم به وايشدل أن يظهر بأن جميع المواقف الفلسفية اللاهوتية في التراث اعتمدت على مقدمات غير مثبتة بالحجة الفلسفية. فهذه المقدمات إنما تمت استعارتها من الفكر المسيحي في معظم الحالات. بتعبير آخر، تحمل المقدمات المذكورة، كما يعتقد وايشدل، طابعاً غير فلسفي، ولذا فإن جميع التراكيب المشيدة منها لا يمكن بالمثل اعتبارها مثبتة فلسفياً. ولهذا السبب فإن معرفة الله التي تتطلع إليها هذه التراكيب ليست معرفة فلسفية خالصة. ويقود التحليل التاريخي وايشدل إلى استنتاج فحواه أن كل المحاولات السابقة لتأسيس لاهوت فلسفي قد كشفت عن تهافتها من وجهة نظر فلسفية صارمة. "وباستعراض عام لتاريخ صعود وهبوط اللاهوت الفلسفي- يختم وايشدل- يمسي من الواضح أن اللاهوت الفلسفي قد دخل في أزمة مهلكة"[1].

---

[1] - Ibid. Bd 1. S. XXI.

إن ما يقرره وايشدل بخصوص "نهاية الميتافيزيقا"، و"الأزمة المهلكة" وغير ذلك، لا يعني عنده التهافت المبدئي، وعدم الحاجة إلى اللاهوت الفلسفي بمنزلته مظهراً خاصاً من مظاهر الحياة الروحية للإنسان، أو استنفاد هذا اللاهوت لقدراته. فالحديث يجري، في حقيقة الأمر، على "نهاية" و"أزمة مهلكة"... تتعلق باللاهوت الفلسفي التقليدي، وإن توخينا الدقة، تتعلق بكامل اللاهوت الفلسفي السابق على وايشدل، وذلك بما أن وايشدل نفسه يقترح، كذروة لتصوراته النظرية، منظومته الفلسفية اللاهوتية الخاصة، والتي يراها المنظومة الوحيدة الملائمة "في عصر النزعة العدمية".

وفيما يرى وايشدل يرتبط موقفه هذا، الذي يتلخص في إقرار تهافت الموروث الفكري وفي محاولة مواصلته أو تأسيس تقليد فلسفي لاهوتي جديد، بخصائص حالة اللاهوت الفلسفي الراهنة، كما يرتبط بطبيعة اللاهوت الفلسفي ذاتها.

إن ما يميز اللاهوت الفلسفي في حالته الراهنة هو ارتباطه الشديد بالموروث الفكري. لكننا اليوم لا نستطيع مواصلة هذا الموروث بشكل مباشر مادام قد أصبح "مشكوكاً فيه". فلا يخفى أن العصر الحالي هو عصر النزعة العدمية. ومن يعتزم ممارسة اللاهوت الفلسفي في عصر النزعة العدمية عليه أن يدرك بأن جميع الثوابت، وبالدرجة الأولى الثوابت الدينية، أصبحت من ذكريات الماضي. ومن ثم يتوجب على فيلسوف اللاهوت "أن يضع نفسه في نقطة الصفر، وهو الوضع الوحيد، في ظروف فُقد فيها كل يقين، الذي يمكن أن تتبت منه، إذا كان هذا ممكناً على الإطلاق، الحقيقة بشكل جديد"[1].

ويؤكد وايشدل على أن اللاهوت الفلسفي يعتبر بوجه عام "مسألة قابلة للجدل". وتنشأ قابلية الجدل هذه من الشك بقدرة التفكير على إدراك ما لا يُدرَك كنهه، وهي حال الإلوهية تقليدياً. وفي الوقت الحاضر، في عصر النزعة العدمية، أصبحت المساعي لتأسيس لاهوت فلسفي "أشد جدلية من ذي قبل". فالكثيرون من الناس يتحدثون عن "موت الله" دونما تحفظ.

---

[1] - Ibid. S. XIX.

غير أن وايشدل يعلن بأن التخلي عن الإشكالية الفلسفية اللاهوتية هو مسألة لا تقل جدلية بدورها، لأن ذلك يعني التخلي عن التراث السابق. ويكتب في ذلك بأن "مسألة الله تعد، باستثناءات قليلة، الموضوع الأرفع لتاريخ الفلسفة برمته"[1]. وعلى هذا النحو يعلل وايشدل مقصده المبدئي الذي يتلخص بأن اللاهوت الفلسفي، حتى في ظروف هيمنة النزعة العدمية، "يبقى مطلباً لا ريب فيه للتفلسف. فإن تخلت الفلسفة عن مهمتها الجوهرية هذه، فإنها، على ما يبدو، تتخلى عن نفسها"[2]. هكذا، يصل وايشدل إلى استنتاجه القائل بأننا عند أي اندفاع نحو اللاهوت الفلسفي علينا أن نتذكر بأن هذا اللاهوت، في الظروف الراهنة، مثلما يعتبر ضرورة ملحة حتى الدرجة القصوى، هو أيضاً مسألة قابلة للجدل حتى الدرجة القصوى.

فما الذي يجب أن يكون عليه هذا اللاهوت الفلسفي؟ اللاهوت الفلسفي هو فلسفة في المقام الأول، مثلما يؤكد وايشدل، أما "الجوهر الأكثر أصالة" للفلسفة فلا يعدو أنها تحقق ذاتها "كتساؤل جذري". و"اليوم لا يجوز لنا أن نتفلسف خلافاً لصيغة التساؤل الجذري"[3]. وهذا يعني أنه (أي اللاهوت الفلسفي) لا يحق له أن يأخذ أي شيء على محمل الإيمان، ولا يحق له أن ينطلق من مقدمات ما لم تخضع لمراجعة فلسفية صارمة. وينبغي على اللاهوت الفلسفي أن يحترز أيضاً من أي حقائق لم نختبرها.

على هذا النحو فإن المهمة التي يضعها اللاهوت الفلسفي نصب عينيه تعد "مشروعاً مقداماً"– "على طريق التساؤل الجذري الذي يتجاوز كل جواب ويطوح بكل شيء في لجة الريبية الجذرية، وأن يهتدي إلى جواب مقبول عن مسألة الله"[4].

وكلاهوت فلسفي فهو يختلف عن لاهوت الوحي، من حيث أن الأخير يفسر مفهوم السمو في الكتب المقدسة وفي المأثورات الكنسية على أنه وحي إلهي؛ أي إنه ينطلق من مرجعية تبعث على الاحترام والثقة، لكن الفلسفة هي تساؤل جذري مستقل وحر، لا يعترف بأي مرجعيات ومقدمات خارجية ومفروضة.

---

[1] - Ibid. S. XVIII.
[2] - Ibidem.
[3] - Ibid. Bd 2. S. 154.
[4] - Ibid. Bd 1. S. 36.

إن تحقيق برنامج اللاهوت الفلسفي كلاهوت فلسفي بالفعل، أعني أنه يصدر عن مقدماته الخاصة والمختبرة، لن يكون ممكناً إلا إذا وُجد الأساس التجريبي للاهوت الفلسفي. وهذا الأساس، فيما يرى وايشدل، ما هو إلا "ريبية الواقع الجذرية"، التي تمثل بمنزلتها صفة الواقع الأعم والأعمق.

ريبية الواقع تظهر إجمالاً في ريبية الوقائع (الحقائق) المنفردة، والتي يمكن أن تكون مثالاً عليها إخفاقات الحياة، وخيانة الأصدقاء والأقرباء، وجريان الحياة السريع، والخوف إزاء المرض والموت، والصدمة التي يحدثها الإخلال المفاجئ والحاد في النظام المعتاد للأشياء... هذه الأنواع من التجربة، هذه الوقائع لا تستنفد مضمون تجربة الواقع الجماعية. بيد أنها تسمح للمرء أن يدرك بجلاء أن العالم الذي نصادفها فيه "هو عالم مريب بدرجة قصوى".

تجربة ريبية الواقع ترتسم بوصفها "تجربة أصيلة". ويبرز وايشدل المعاني الأساسية الآتية لهذه التجربة: 1) إنها لا تختزل إلى أي تجربة أخرى، فهي تجربة نهائية؛ 2) إنها تحدد وجود الإنسان بكليته، لأنها "مرتبطة بالوجود الإنساني بصورة لا انفكاك منها"؛ 3) يمكن لهذه التجربة أن تكون قاعدة للتفلسف. بيد أن التفلسف لا ينبع بالضرورة من التجربة الأصيلة. إنما قد تكون المواقف الوجودية المختلفة جواباً عليه كالإيمان المعتقدي، أو نزعة الشك، أو اللامبالاة أو غيرها.

وعلى كل حال فإن الجواب المطابق لن يكون، كما يؤكد وايشدل، إلا "التفلسف بوصفه تساؤلاً جذرياً"، الذي يمارَس بحرية وعلى قاعدة "الخيار الحاسم". إنه يمثل "تحقيق المعنى" لتلك التجربة الأصيلة.

يسعى وايشدل إلى تعقل مطرد "لريبية الواقع" التي تُكتسب عن طريق التجربة. وبداية يشير إلى أن ما هو مشكوك فيه هو وجود الواقع نفسُه على وجه الإجمال، وجود الموجود بكليته. والفكر لا يجد سنداً له لا في الوجود ولا في اللاوجود. فلا يجوز القول: إن العالم موجود، لكن لا يجوز أيضاً القول: إن العالم غير موجود. ويلاحظ وايشدل أن "تجربة الارتياب ليست تجربة اللاوجود، فلا يعدو

كونها تجربة إمكان اللاوجود"[1]. والتجربة الأصيلة تعد تجربة ريبية الواقع بالدرجة الأولى لأنها تقع في حالة رجحان بين الوجود واللاوجود. إن كل "كون" يُمتحن بوصفه واقعاً تحت أمارة وتحت تهديد اللاوجود، وفي الوقت عينه لا يتلاشى فيه. وكل "عدم" يُمتحن بدوره من حيث أنه يقع برباط ما خفي مع الوجود. فحقيقة الموجود تكمن في "رجحان واقعه".

حين يتحول وايشدل إلى السؤال عن يقين التجربة فإنه يؤكد بأن التجربة لا تكون حقيقية وفعلية إلا عندما يتبدى مضمونها كمضمون حاضر وفعلي بذاته، لا كشيء التقينا به أو أنه متعلق بنا. فالواقع بما هو ارتياب يتمتع بجميع المواصفات المطلوبة.

إن تقرير مضمون التجربة لا يعني بعد فهمها. فأن تفهم أمراً ما يعني أولاً أن تدرك شروط إمكانه. وقبل كل شيء لا بد من الاستعاضة عن العبارة الشكلية الخالصة "شروط الإمكان" بتعبير مفهومي ملموس، أضف إلى ذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار أن الحديث يجري عن "شيء ما" سابق على الواقع. إن التعبير "أساس" غير ملائم، حيث يمكن أن يتكون انطباع بأن الحديث يجري عن علاقة سكونية بين أساس موجود وموجود يجري إثباته. لكن "سلب أي ميتافيزيقا شيئية (متعلقة بالأشياء) بات أمراً ملحاً للتفكير المعاصر. لذلك ينبغي التأكيد بصورة جازمة: في السؤال عن شروط إمكان الريبية الجذرية لا يجري الحديث عن أي "أساس موجود، وبما أن المفهوم المعقول بعمق عن الواقع حل مكانه مفهوم ريبية الواقع، فهذا يحيل على أن حقل المفهوم الميتافيزيقي الجوهري عن الوجود قد تمت مغادرته "[2].

وإذا جرى استخدام كلمة "مصدر"، فلن تستبعد إمكانية أن يتشكل تصور عنه وكأنه موجود مستقل بذاته. في حين أن ظاهرة الريبية الجذرية لا تقدم أية حجة من أجل افتراض مثل هذا المصدر المستقل. وكلمة "أصل" تجيز الإبقاء على علاقة بين

---

[1] - Ibid. Bd 2. S. 202.
[2] - Ibid. S. 209.

الأصل والشيء الذي يعتبر هذا الأصل أصلاً له، لكن هنا الخطورة كبيرة بأن تفهم هذه الكلمة "بالمعنى الشيئي". لذلك فإن وايشدل يرفض هذه التسميات أيضاً.

وبقصد تجنب أي خطأ ممكن قد يحيل على فهم سكوني أو شيئي أو جوهري النزعة (substantial) يقترح وايشدل كلمة "من أين". فكلمة "من أين" لا ترمز إلى أي موجود. إنها تشير إلى الاتجاه فحسب، من حيث "ينحدر" شيء ما. ويؤكد وايشدل: "في كل ما يمكن قوله عن الواقع بصفة نهائية ومطلقة، تحتل كلمة "من أين" الريبية الجذرية المكانةَ التي كان الله يختص بها في الاستعمال التقليدي للكلام. وكلمة "من أين" هي الطريقة الوحيدة الممكنة اليوم التي تناسب ما بُحث عنه تحت مسمى "الله" عبر تاريخ الفلسفة بأسره"[1]. ففي عصر النزعة العدمية، الذي أظهرت فيه التصوراتُ التقليدية عن الله تهافتها وعدم قدرتها على إثبات نفسها، بات التعبير "من أين" المفهوم الوحيد الممكن عن إله الفلاسفة".

إن اللاهوت الفلسفي بسعيه للنفاذ إلى جوهر الله، ما أمكنه ذلك، يستخدم الوسيلة التي لعبت في اللاهوت الفلسفي السابق دوراً حاسماً، حين كانت تظهر الحاجة إلى قول شيء ما عن جوهر الله. وهذه الوسيلة هي قياس التمثيل (Analogy). وفي العرض اللاحق سوف تُستعمل جميع المفاهيم المستخدمة لإدراك جوهر "من أين" وفقاً لقياس التمثيل.

يتبدى "من أين" في المقام الأول بوصفه سراً. ولتفسير الله على أنه سر تقليد عريق ومتعدد الأشكال. وهذا الجانب نفسه من جوهر الـ "من أين" يمكنه أن يعبر عن مفهوم تقليدي آخر: "الله المحتجب". لكن عند استخدامه قد يتشكل تصور غير صحيح وكأن الحديث يجري عن كائن يتمتع بالقدرة على الاحتجاب والظهور. "السر" و "الله المحتجب" هي مفاهيم ترمز إلى لحظة التنائي، لحظة الحضور غير السافر.

ظاهرة "من أين" هي صيرورة متواصلة، وهي الحدث بوصفه حضوراً، وبوصفه صفة دائمة للواقع. إن تعبير "الصيرورة" لا يستعمل للدلالة على "من أين"

[1] - Ibid. S. 217.

إلا لأنه ينفي أي سوء فهم من نوع سكوني. "من أين" ليس موجوداً مغلقاً ثاوياً في ذاته، مضافة إليه ميزة إمكانية الصيرورة من جهة وجودية خارجية.

"من أين"– الله، من حيث هو صيرورة تشترط وتستدعي ريبية الواقع، تلازمه قدرة غير محدودة. وهذه الصيرورة الجبارة لا ينبغي فهمها كموجود ما ذي جبروت. فهذا جبروت الصيرورة نفسها التي تمسك بالواقع في حالة رجحان بين الوجود واللاوجود.

وتبعاً لذلك ثمة ثلاثة مستويات تركيبية لريبية الواقع الجذرية– المتمثلة بالوجود، واللاوجود، والرجحان بينهما– تتبدى كثلاثة أوجه لظاهرة "من أين". الأول، إن فعل "من أين" الذي يضع كل موجود على حافة اللاوجود، ويظهر هشاشة وعدم أصالة الأشياء و"الأنا"، يتم الشعور به "كصدمة". الثاني، حين يضع "من أين" الموجود على حافة اللاوجود فإنه يبقيه في الوجود، ويشترط إمكانية وجود الموجود. إنه يمثل حالة "الإبقاء– في– الوجود". ثالثاً، يحقق "من أين" الرجحان بين الحدين الأقصيين. فالموجود ليس لاوجوداً محضاً. إنه هذا وذاك في كيفية ريبية، أو كيفية رجحان.

يطرح وايشدل بعد ذلك السؤال عن البنى التي يجب أن تميز "من أين"، كيما تحمل عملية ظهوره طابعاً موصوفاً. في عملية ظهوره يجعل "من أين" وجود الواقعي ممكناً. إن ما يجعل الوجود– حتى وإن كان موضع ريبة– ممكناً يجب أن يمتلك وجوداً ما. لهذا السبب– وفقط لهذا السبب– يعتبر الوجود اللحظة الأولى من لحظات "من أين". لكن الوجود الجبار لـ "من أين" ليس هو الوجود الإلهي في الميتافيزيقا الكلاسيكية. إذ بوسعنا أن نؤكد بالمقدار ذاته من الشرعية بأن "من أين" هو "اللاوجود الجبار". إنه يمسك بكلتا اللحظتين– الوجود واللاوجود– في حالة رجحان، وحالة تفريق وتوحيد مستمرة لكلتا اللحظتين المتضادتين.

إن السؤال عن الصفات الزمانية التي يتمتع بها "من أين"، مثل السؤال عن أبديته أو زمنيته، يجب أن يبقى سؤالاً مفتوحاً. فهو سؤال ينتمي إلى مجال يصعب إدراكه وتصوره ولا حتى بالقياس.

على الرغم من الجديد الذي تحمله نظرية وايشدل، إلا أنه لا يحيد عن مبدأ أساسي من مبادئ اللاهوت الفلسفي التقليدي، ألا وهو مبدأ استحالة إدراك جوهر الإلوهية إدراكاً تاماً من قبل العقل الفلسفي البشري. إذ يشدد وايشدل على أن الإلوهية التي ينادي بها في نظريته لا تدرك حتى النهاية. لذلك فإن الموقف النهائي الملائم إزاء هذه الإلوهية يجب أن يكون الصمت.

لقد نوهنا من قبل بأن أهم صفة مميزة لأي منظومة فلسفية لاهوتية تتمثل بموقفها من الله الذي ينادي به الدين الوضعي. واستجلاء هذه المسألة على درجة كبيرة من الأهمية فيما يتصل بالمحاولة التجديدية في معرفة الله الفلسفية، التي تمثلها بلا شك نظرية وايشدل. وبالفعل فإن وايشدل يقر: "فيما يتعلق بالموقف من المفهوم المسيحي عن الله فإن التمايز عنه يخترق جميع محاكمات هذا الكتاب"[1].

وفي وصفه لعلاقة الشكل المفهومي الذي يتخذه الله عنده بالتصورات المسيحية التقليدية عن الله، يلاحظ وايشدل أنه على الرغم من الفوارق بين الأمرين فهو لا يعتقد بأن "المسيحيين يعبدون إلهاً مزيفاً. وإلا لكان ذلك قولاً متعنتاً (dogmatic) ولذلك فهو غير ملائم للتساؤل الجذري. إن اللاهوت الفلسفي لا يقول سوى: إن ما يصعب إدراكه والتعبير عنه وتصوره، والذي يتوقف أمامه اللاهوت الفلسفي في نهاية الأمر، يمسي في اللاهوت المسيحي– الذي كان ممكناً بكثير من الجرأة في العصور الباكرة غير النقدية، لكنه اليوم موضع شك للغاية– قابلاً للإدراك والتعبير والتصور"[2].

تحمل نظرية وايشدل الفلسفية اللاهوتية طابعاً لا مذهبياً ملحوظاً. ولم يكن من قبيل المصادفة أنها استدعت ردود فعل نقدية عديدة من جانب اللاهوتيين والفلاسفة ممن يتخذون مواقف مذهبية متشددة.

بيد أنه لا بد من تسجيل الأمر الآتي. إن وايشدل لم يفلح في تجنب ذلك النقص الذي جعل منه أساساً لنقد التراث. فلقد اتهم وايشدل جميع المنظومات

---

[1] - Ibid. S. 242.
[2] - Ibid. S. 245.

الفلسفية اللاهوتية في التراث بأنها تتأسس على مقدمات غير مبرهنة أو مأخوذة على محمل الإيمان. ومع ذلك فإن وايشدل يستعير المعايير التي يصنف وفقاً لها الواقع كواقع إلهي، وهو الواقع الذي يخدم، بحسب تعبيره، شرطاً لإمكان الحقيقة الدنيوية، يستعيرها تحديداً من تراث الفكر الفلسفي واللاهوتي المذهبي.

إن معطيات التجربة التي يختارها وايشدل أساساً لمنظومته لا تبدو على درجة كافية من الثبات من أجل توصيف ميتافيزيقي للواقع بكليته. وبالدرجة الأولى لا يُعَلل انتقاء هذه المعطيات كمعطيات ممثلة لجميع أنواع التجربة الممكنة في الواقع. عدا ذلك، حتى لو اعتبرنا اصطفاء المعطيات المشار إليها مشروعاً، فلن يحصل على إثبات تفسير هذه الأنواع من التجربة كتجربة للريبية. إن كل هذه التجارب تؤكد في حقيقة الأمر نهائية الوجود البشري وعدم ديمومته. بيد أن ذلك لا يقدم بعد أية أسس لاعتبار الوجود البشري والواقع بكليته "موضع شك".

أخيراً، من المناسب أن نشير إلى الالتباس الحاصل في توصيف الوضع الأنطولوجي لإلوهية "من أين": ففيما هو مؤكد، ليس ذلك إلا "ريبية الواقع منظوراً إليه في العمق"[1]. بكلمات أخرى، إن الحديث يجري عن بعد عميق لهذه الريبية. لكن الريبية ذاتها ليست هي الوجود وليست العدم. ويبقى من غير الواضح لأي شيء يعد بعداً عميقاً هذا الـ "من أين" بوصفه إلهاً. فمعرفة الله الفلسفية إن لم تحدد، ولو بصورة عامة، الوضع الأنطولوجي للإلوهية فلن يمكنها أن تطمح إلى وضع تكون فيه مثبتة فلسفياً.

3- خلاصة

في نطاق اللاهوت الفلسفي من الطبيعي أن نبرز معرفة الله الفلسفية بالمعنى الصارم للكلمة؛ أي إبراز تلك النظريات التي تحاول تأسيس مذهب فلسفي متكامل عن الله. فهذه المنظومات الفلسفية اللاهوتية بالذات جعلناها موضوعاً للبحث في هذا الفصل الختامي.

---

[1] - Ibid. S. 243.

ومعيار تكامل المذهب الفلسفي عن الله يجب أن يكون، من وجهة نظرنا، النزوع المتضمن فيه نحو طرح ومحاولة مترابطين لحل المهام الأساسية الآتية لمعرفة الله الفلسفية: إثبات أو برهان وجود الله؛ صياغة التصورات، ما أمكن ذلك، عن جوهر الله؛ وأخيراً، تحديد نمط علاقاته بالواقع الدنيوي.

وبطبيعة الحال، قد تضع نظريات معينة هدفاً لها حل هذه أو تلك من المهام الآنفة، لكن السعي إلى طرح ومحاولة مترابطين لحل جميع المهام المذكورة في معرفة الله الفلسفية هو فقط ما يمكننا اعتباره علامة فارقة للمذهب الفلسفي عن الله بالمعنى الكامل للكلمة.

ولقد جعلنا "الفهم الذاتي الفلسفي اللاهوتي"، المعبر عنه بوضوح، معياراً آخر هاماً في انتقائنا. بكلمات أخرى، إلى جانب معيار التكامل يجب أن يوافق المذهبُ عن الله معيارَ التفلسف من حيث هو تفكير نظري مستقل. وفي هذه الحال، نقصد بالتأكيد الاستقلال تجاه المذاهب اللاهوتية الدينية التي تستند إلى مضمون "الوحي الإلهي".

ووضعنا في صلب مقاربتنا للاهوت الفلسفي بوجه عام، التي أخذنا بها في هذا الكتاب، تقسيم اللاهوت الفلسفي إلى لاهوت مذهبي وآخر غير مذهبي. وهذا على وجه العموم والإجمال تقسيم إلى لاهوت فلسفي تأليهي وغير تأليهي أو حتى معادٍ للتأليه.

وبمقتضى ذلك، عند تحليلنا لإحدى النظريات الفلسفية عن الله كان لا بد أولاً من تحديد انتمائها لمذهب ديني أو عدم انتمائها. بتعبير آخر، كان لا بد من تحديد علاقة هذه النظرية، وعلاقة "صورة الله" التي تقدمها، بـ "إله الدين" أو بالمذهب عن الله في اللاهوت النظامي الكنسي. والمعايير الهامة لتحديد الانتماء المذهبي من عدمه كانت: أولاً، تقييم التصورات التي تتضمنها النظريات الملموسة عن أهداف ووظائف اللاهوت الفلسفي، وكذلك تصوراتها عن الوضع السائد في اللاهوت الفلسفي؛ ثانياً، تحليل الكيفية التي عولجت بها المسائل الأساسية لمعرفة الله الفلسفية التي سبق وذكرناها، وفي المقام الأول تحليل "الفكرة" النهائية أو "صورة" الله؛ ثالثاً،

مقارنة هذه الفكرة أو الصورة مع "إله الدين" أو مع نظرية الله في اللاهوت النظامي. فمن الواضح أن معرفة الله الفلسفية المذهبية، التي تتخذ من الصياغة المفاهيمية للتأليه الفلسفي هدفاً لها، ينبغي عليها أن تقدم نظرية تتفق في مكوناتها الجوهرية مع التصورات عن "إله الدين". أما المنظومات الفلسفية اللاهوتية غير المذهبية فيجب أن تفترق عن هذه التصورات.

من ثم، وعند دراستنا لمعرفة الله الفلسفية المذهبية المعاصرة كانت نقطة انطلاقنا هي علاقة هذه المعرفة بالاهوت الطبيعي التقليدي، وبنظريته عن الله. فنظرية الله في اللاهوت الفلسفي، أو الطبيعي، التقليدي، فكرته النهائية عن الله يمكن وصفها بأنها "تأليه فلسفي تقليدي". وكقاعدة عامة، تتضمن هذه النظرية فهماً محدداً لطبيعة العلاقة بين اللاهوت الفلسفي واللاهوت النظامي، أو لاهوت الوحي؛ ومجموعةً محددةً من البراهين على وجود الله؛ وفكرةً محددةً عن الله هي عبارة عن مجموعة من صفاته الخاصة؛ وأخيراً، تصوراً محدداً عن طبيعة العلاقة بين الله والواقع الدنيوي.

فإذا كانت نظرية هاينريك بيك تعيد إنتاج جميع مكونات النموذج الكلاسيكي للاهوت الطبيعي، أي معرفة الله الفلسفية المذهبية، فإن غالبية المنظومات المعاصرة الأخرى، التي تجعل من اللاهوت الفلسفي المذهبي قضية لها، عادة ما تزاوج، بشكل أو بآخر، بين الطرائق التقليدية وبعض الرؤى التجديدية. إن صياغة تصورات التأليه الفلسفي، كما يفهمه التراث اليهودي- المسيحي، تتضمن في هذه الحالات حلولاً غير تقليدية لبعض المشكلات الرئيسة. ونعني بذلك في المقام الأول محاولات القيام بمقاربات جديدة للمسائل الأساسية في معرفة الله الفلسفية. وبعض النظريات تتضمن كذلك تقييمات خاصة لحالة اللاهوت الفلسفي المعاصرة، ومقاربات غير قياسية لمشكلة العلاقة بين اللاهوت الفلسفي واللاهوت النظامي بوصفه لاهوت وحي.

وعند تحليلنا لمعرفة الله الفلسفية غير المذهبية كنا قد طرحنا على بساط البحث النظرية التي تجسد الاحتمالات المبدئية لهذا النمط من التنظير الفلسفي

اللاهوتي. إن نظرية ويلهلم وايشدل الفلسفية عن الله تمثل تكويناً فلسفياً مستقلاً يجد نفسه في علاقة سلبية مع تراث التأليه الفلسفي.

الخاتمة

مثلما يظهر من التحليل الذي قمنا به في هذا العمل تعتبر الظواهر المأزومة في المركّب الفكري للدين عاملاً أساسياً في الوضع الإشكالي لفلسفة الدين الغربية المعاصرة. وتشكل الأزمات، وبعث الطقوس الكنسية، كحياة دينية شعبية، مجرد خلفية بعيدة للتأملات الفلسفية الدينية، في حين أنها نادراً جداً ما كانت تحصل على صياغة واضحة في هذه التأملات. والمظهر الوحيد للحالة الدينية المعاصرة، والذي أصبح موضوعاً لاهتمام جلي في فلسفة الدين، هو التعددية الدينية، أضف إلى أنها تعددية على نطاق كوني.

إن العامل الأساسي آنف الذكر في الوضع الإشكالي يُبحث بطرق متباينة ويتم تعقله بشكلين أساسيين تتبدى فلسفة الدين الغربية بهما. نعني بكلامنا البحث الفلسفي للدين بمنزلته بحثاً فلسفياً دينياً، واللاهوت الفلسفي. في هذين الشكلين يجد انعكاسه التوجه المزدوج للاهتمام الفلسفي بالدين.

في البحث الفلسفي الديني يظهر الدين موضوعاً للاهتمام الأساسي من حيث هو موقف للإنسان من الواقع المدرَك كواقع إلهي، الدين من حيث هو فعل إنساني وظاهرة ثقافية. أما الواقع أو الحقيقة الإلهية، "موضوع الدين"، فيبرز في البحث الفلسفي الديني كموضوع ثانوي.

والدراسة الفلسفية للدين يمكنها أن تقترن بمواقف فلسفية عامة متباينة. وهذه المواقف تحدد في نهاية الأمر شكل التعامل مع الدين. لكن عدم الإفصاح نسبياً عن الرؤى الفلسفية العامة يظل ميزة ملحوظة في فلسفة الدين الغربية المعاصرة. وبهذا فإنها تختلف إلى حد كبير عن فلسفة الدين في العصر الحديث. وفي هذا السياق من الهام أن نشير إلى أننا نلاحظ في فلسفة الدين المعاصرة ضعف المواقف النقدية أو السلبية من الدين.

إن طرائق البحث الأساسية في البحث الفلسفي الديني تعكس جوانب محددة من الوضع الإشكالي للدين. فتحليل لغة الدين يتمركز بشكل أو بآخر على مسائل معقولية أو لا معقولية هذه اللغة. ويتعين التحليل الأبستيمولوجي للعقائد الدينية في النهاية بحالة الشك في معقولية هذه العقائد وثبوتها ويقينيتها. والالتجاء إلى مشكلات التجربة الصوفية والتجربة الدينية "العادية" يشهد على أن البحث جار عن وسائل لإثبات دعاوى الدين من خارج نطاق مكوناته الفكرية. كما أن الاشتغال على "نماذج الإيمان" مرتبط أساساً بتقصي الكيفية التي يتناسب فيها التوجه الديني الثابت مع مضمون العقائد الدينية وغير الدينية كذلك.

وينبغي أن نسمي اللاهوت الفلسفي شكلاً أساسياً آخر من فلسفة الدين. ويرتبط اهتمام اللاهوت الفلسفي غالباً بموضوع الدين. وتعد معرفة الله الفلسفية الوظيفة الأصلية للاهوت الفلسفي.

إذا كان البحث الفلسفي الديني يجيز تعاملاً متفاوت الأشكال مع الدين، من النفي التام له وصولاً إلى مقصد الدفاع عنه، فإن اللاهوت الفلسفي، بالتعريف، لا يفترض سوى الموقف الإيجابي من الدين. والاختلافات هنا ممكنة، لكن شرط ألا تخرج عن حدود هذا الموقف.

وفي الظروف الراهنة إلى جانب اللاهوت الفلسفي المذهبي، سواء في أشكاله التقليدية خاصة أم في أشكاله التجديدية نسبياً، من الممكن أيضاً وجود لاهوت فلسفي غير مذهبي.

الفهرس

القسم الثاني

فلسفة الدين بوصفها لاهوتاً فلسفياً

الفصل السابع – الخصائص العامة للاهوت الفلسفي